أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

مسائل الخلاف في أصول الفقه

تصنيف

القاضي أبي عبد الله الحسين بن علي الصيمري الحنفي
(ت ٤٣٦هـ)

اعتنى به

مقصد فكرت أوغلو كريموف

طبع ثوابًا للمرحوم
خليفة بن موسى بن خليفة الرمح
غفر الله له وأسكنه جنات النعيم

مسائل الخلاف

في أصول الفقه

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

E-mail: s.faar16@gmail.com
Twitter: @sfaar16



مكتبة الإمام الذهبي للنشر والتوزيع
* الفرع الرئيسي : حولي - شارع المثنى - مجمع البدري
ت: ٢٢٦٥٧٨٠٦ فاكس: ٢٢٦١٢٠٠٤
* فرع حولي : حولي - شارع الحسن البصري ت ٢٢٦١٥٠٤٦
* فرع المصاحف : حولي - مجمع البدري ت ٢٢٦٢٩٠٧٨
* فرع الفحيحيل : البرج الأخضر - شارع الدبوس ت ٢٥٤٥٦٠٦٩ - ٩٥٥٥٨٦٠٧
* فرع الجهراء : الناصر مول - ت ٩٥٥٥٨٦٠٨
* فرع الرياض : المملكة العربية السعودية - التراث الذهبي: ٠٠٩٦٦ ٥٥٧٧٦٥١٣٨
ص. ب: ١٠٧٥ - الرمز البريدي ٣٢٠١١ الكويت
الساخن: ت: ٠٠٩٦٥ ٩٤٤٠٥٥٥٩
E - mail: z:zahby74@yahoo.com  imamzahby

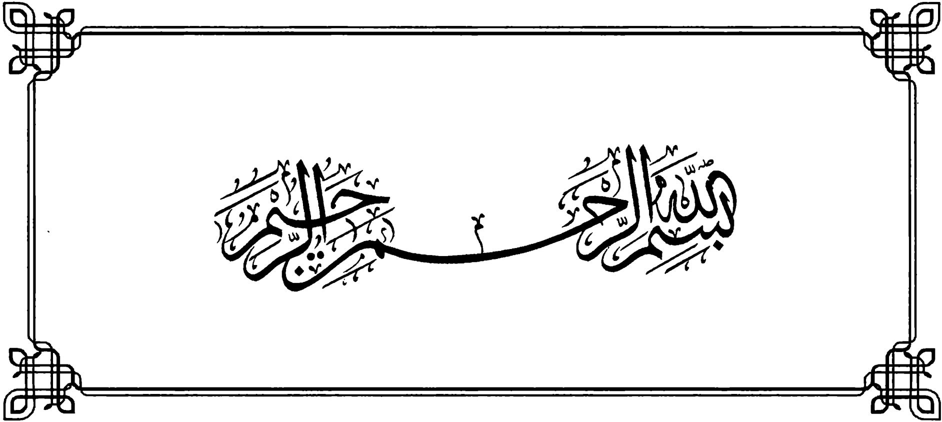
أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

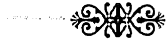
مسائل الخلاف في أصول الفقه

تصنيف
القاضي أبي عبد الله الحسين بن علي الصيمري الحنفي
(ت ٤٣٦ هـ)

اعتنى به
مقصد فكرت أوغلو كريموف

طبع ثوابا للمرحوم
خليفة بن موسى بن خليفة الرجم
غفر الله له وأسكنه جنات النعيم


بسم الله الرحمن الرحيم



يسرُّ مشروع أسفار أنْ يقدِّم للقارئ الكريم الإصدار التَّاسع عَشَر من إصدارات المشروع؛ وهو كتابُ: **(مسائل الخلاف في أصول الفقه) للقاضي الحنفي** أبي عبد الله **الصَّيمري** (ت٤٣٦هـ).

وهذا الكتاب الذي **يطبع لأوَّل مرَّة**: جديرٌ بأنْ يكون محلَّ عناية الباحثين في علم الأصول عموما؛ لتقدم عصر مؤلفه، وللحنفية والحنابلة والشافعية خصوصا:

أما الحنفية: فلأنَّ مصنِّفه من كبار فقهاء الحنفية وقضاتهم الأجلَّاء، أدرك الجصَّاص وأخذ عن تلاميذه، ويعتبر كتابنا: (مسائل الخلاف) خادمًا لأصول الجصَّاص، فإن الجصَّاص مصدر أصيل من مصادر الصَّيمري، يصحح به نص الجصَّاص، ويستدرك به شيء مما فاتنا من أصول الجصَّاص.

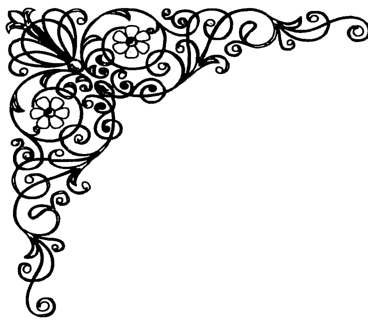
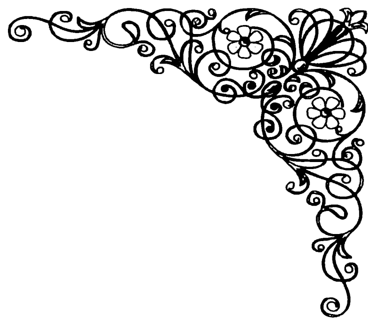
وأما الحنابلة: فبين كتابنا وكتاب العدَّة لأبي يعلى - وهو عمدة الحنابلة في الأصول - اتصال وثيق جدًّا، واشتراك في المادة، وقد أحسن محقِّق الكتاب ـ جزاه الله خيرًا ـ في إيضاح هذه الصلة أثناء مقدمته الدراسية، كما حرص على الإحالة على العدَّة في هوامش النصِّ المحقق لبيان القدر المشترك بين الكتابين.

وأما الشافعية: فـ(مسائل الخلاف) أوَّل كتابٍ يصلنا مَعنيًّا بجمع الخلافات

الأصولية بين الحنفية والشَّافعية، وبناء عليه؛ فتبصرة الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) مسبوقة بكتاب الصَّيمري.

فنحمد الله أنْ وفَّقنا لإخراج هذا العلق النَّفيس، ونسأله تعالى المغفرة والرحمة والرضوان لمصنفه، وللعاملين في هذا المشروع المبارك، **(أسفار)**، ولمن ساهم بطباعته ونشره؛ فتكفَّل بتمويل هذا الكتاب، وصلى الله وسلم على نبينا محمدٍ وآله وصحبه.

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

المقدمة

الحمدُ لله، والصَّلاةُ والسَّلامُ علىٰ أشرف خلق الله، أمَّا بعد:

فإنَّ علم أصول الفقه مِن أجلِّ العلوم الإسلامية قدرًا وأكثرها فائدةً، ولذا فقد عُني به أرباب المذاهب وصنَّفوا فيه التَّصنيفات مِن عهد مبكرٍ، فكان للعلماء الحنفية في ذلك اليد الطُّولىٰ، ولحنفيَّة العراق في ذلك قَصَبُ السَّبق علىٰ غيرهم مِن أصحابهم، فمِن أوائل هؤلاء: عيسىٰ بن أبان (ت٢٢١هـ)، فقد ألَّف كتاب «**إثبات القياس**» وكتاب «**خبر الواحد واجتهاد الرأي**»، وكتاب «**الحُجج**»[1]، ثم جاء أبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠هـ)، فكتب رسالته المشهورة في الأصول التي عليها مدار المذهب الحنفي، وهي مطبوعةٌ متداولةٌ، ثم جاء بعده أبو عبد الله البصري (ت٣٦٩هـ) المعروف بالجُعل، فصنَّف كتابًا في الأصول[2]، وصنَّف كذلك أبو بكر الجصَّاص (ت٣٧٠هـ) كتابًا كبيرًا يعتبر مِن أشرف الكتب في بابه، وهو كتاب: «**الفُصول في الأصول**».

---

(١) وهذه الكتب ينقل عنها أبو بكر الجصاص في أصوله.

(٢) ولم يصل إلينا، لكن آراءه مبثوثةٌ في كتب الأصول، والعدلية علىٰ وجه الخصوص يحكون آراءه ويعتنون بها، والظاهر أنهم ينقلون مِن كتابه المذكور. انظر علىٰ سبيل المثال: المغني للقاضي عبد الجبار (١٧/١٨٧، ١٨٨) (١٧/٢٠٧)، المعتمد لأبي الحسين (١/٤١٨)، مسائل الخلاف للصَّيمري (ق/١٠٤/و)، (ق/٦٧/و)، العدة لأبي جعفر الطوسي (٢/٤٥٠، ٥٣٤، ٥٩٠).

وممن حذا حذوهم واقتفىٰ أثرهم مِن فقهاء الحنفيَّة: القاضي أبو عبد الله، الحسينُ بن عليٍّ الصَّيمريُّ البغداديُّ (ت٤٣٦هـ)، في كتابِ: «**مَسائلِ الخِلافِ في أصول الفقه**»، فبيَّن بعنوانه غَرَضَه، وأتىٰ علىٰ جلِّ المسائل الخلافية إلىٰ عهده، وذلك بأسلوبٍ فريدٍ، وإيجازٍ غير مخلٍّ، وعباراتٍ واضحةٍ رصينةٍ.

ولا أعلم كتابًا مما وصلَ إلينا صُنِّف خصِّيصًا للمسائل الخلافية الأصوليَّة قبل الصَّيمريِّ؛ فعلىٰ هذا فهو يكون مِن أوائل الكتب في هذا الفن. ومما يزيد مِن أهمية كتاب الصَّيمري أنَّ مؤلِّفه مِن مدرسة «**حنفيَّة العراق**»، فإنَّ عامَّة ما وصل إلينا مِن تراث المذهب الحنفي الأصوليِّ إنما هي لمدرسة: بخارىٰ وسمرقند. فلما كانت المكتبة الإسلامية، والحنفية علىٰ وجه الخصوص تفتقرُ إلىٰ مثل هذه المؤلَّفات، يأتي هذا الكتاب ليسدَّ ثغرةً في هذا الجانب.

وقد يسَّر الله تعالىٰ الوقوف علىٰ صورةٍ مِن النُّسخة الخطية النَّادرة لهذا الكتاب، فرأيتُ أنَّ إخراج هذا الأثر إلىٰ عالم المطبوعات مِن الأهمية بمكان.

وقد حُقِّق هذا الكتاب في رسالةٍ جامعية مرَّتين:

* **إحداهما**: رسالةٌ للنيل علىٰ درجة الدكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، في العام الجامعي ١٤٠٤ ـ ١٤٠٥ هـ، مِن إعداد الطالب: راشد بن علي بن راشد الحاي، بإشراف: الدكتور عبد العزيز الربيعة.

* **والثَّانية**: كذلك رسالة دكتوراه في جامعة بروينس إيكس مارسيليا في فرنسا[1]، عام ١٩٩١ م، مِن إعداد الطالب عبد الواحد جهداني بإشراف الدكتور كلود جلّيو.

كلاهما قد بذلا جهدًا يُشكران عليه؛ وقد اطَّلعتُ عليهما، وقارنتُ بينهما، فلا يخلوانِ مِن أخطاءٍ وإشكالاتٍ منهجيةٍ في تحقيق النَّص، وسقطٍ مِن المخطوط، وليس هذا محلَّ نقدِ تحقيقهما، فإنَّهما لم يُطبعا، إلا أنَّ الرَّسالة الثَّانية دون الأولىٰ، فالجهد المبذول في رسالة الدكتور راشد الحاي أوضح، وتمَّت الاستفادة مِنها في مواضعَ، وجزاهما الله خيرًا علىٰ ما قدَّما.

وقد بذلتُ جهدي في تصحيح النَّص ومراجعتهِ والتَّعليق عليه بما يلزم دون إثقال الحواشي. فما كان فيه صوابًا فمن الله وحده، وما كان فيه خطأً، فمني ومِن الشَّيطان، والله بريءٌ منه ورسوله، والمعصوم مَن عصمه الله.

فإِنْ تَجِد عَيبًا فسدَّ الخللا .... وَجَلَّ مَن لَا عَيبَ فِيهِ وَعَلَا.

وختامًا أقدِّم شُكري وامتناني لكلِّ مَن أعانني علىٰ إتمام هذا العمل وقدَّم لي يدَ المساعدة في سبيل إخراج هذا الكتاب في صورةٍ تليق به، فلا حَرَمنا الله وإياهم الأجر والمثوبة.

وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين.



---

(١) (Université de Provence Aix-Marseille).




تمهيدٌ عن المؤلِّف وكتابه

أولًا: ترجمة الصَّيمري وفيه(1)

١ ـ اسمه ونسبه ونشأته العلمية ورحلاته:

لا ندَّعي أنَّ ما بلغنا مِن معلوماتٍ تاريخيَّة عن الصَّيمري موسومةٌ بالإحاطة والغزارة، بل هي نُتَفٌ في مصادر معدودةٍ، لا تخلو سيرته فيها مِن نواقص، فلا نجد شيئًا عن تفاصيل حياته ونشأته، ثم إنَّ كثيرًا مما ورد في ترجمته يتكرَّر في عامة المصادر، ومع ذلك فإنَّ ما ورد في ترجمته من معلوماتٍ يسيرةٍ **يبيِّن لنا بوضوحٍ**: تلك المكانةَ العاليةَ، والشهرة الواسعة، التي كان يحتلُّها الصَّيمري.

---

(١) انظر: تاريخ بغداد (٨/٧٧)، الأنساب المتفقة لابن القيسراني (ص ٩٢)، الأنساب للسمعاني (٨/١٢٨)، تاريخ دمشق (١٤/٢٦٤)، المنتظم (١٥/٢٩٣)، بغية الطلب (٦/٢٦٨٠)، الكامل في التاريخ (٨/٥٠)، مختصر تاريخ دمشق لابن منظور (٧/١٥٩)، تاريخ الإسلام (٩/٥٥٢)، السير (١٧/٦١٥)، الوافي بالوفيات (١٣/١٥)، الجواهر المضية (٢/١١٦)، البداية والنهاية (١٥/٦٩٣)، النجوم الزاهرة (٥/٣٨)، تاج التراجم (ص ١٦٣)، طبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ٢٠٦)، كتائب أعلام الأخيار (٢/١٥٦)، الطبقات السنية (٢/١٥٣)، الأثمار الجنية (ص ٢٩٦)، سلم الوصول (٢/٥١)، الفوائد البهية (ص ٦٧)، هدية العارفين (١/٣٠٩)، الأعلام (٢/٢٤٥).

وهو أبو عبد الله، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصَّيْمَري[1].
صرَّح أكثر المترجمين بنِسبتِه إلىٰ نهر صيمرةٍ بالبصرة، وولد سنة ٣٥١هـ، وسكن بغداد واستقرَّ بها. والظَّاهر مِن إطلاقهم: "سكن بغداد": أنه قد غادر مسقط رأسه في وقتٍ مبكرٍ، وربما أثناء طلبه للعلم أو قبلَه. فقد ذكر الخطيب البغدادي[2] في ترجمة أبي الحسن المعدّل (ت٣٧٧هـ) أنَّ الصَّيمري سمع منه قديمًا قبل خروجه إلىٰ البصرة ـ وهو مِن أقدم شُيوخ الصَّيمري موتًا ـ، ثم رحل إلىٰ البصرة فأخذ عن أبي زكريا محمد بن يحيىٰ الضَّرير وغيره؛ فهذا يدلُّ علىٰ استقراره في بغداد في وقتٍ مبكرٍ.

ولا نعرف شيئًا عن نشأته العلمية وتفاصيل طلبه للعلم، إلا أننا نستطيع أنْ نجزم بأنَّه لم يصلْ إلىٰ ما وصَلَ إليه مِن علمٍ وشُهرةٍ ومكانةٍ بين علماء عصره إلا بعد جهدٍ جهيدٍ وتعبٍ شديدٍ في سبيل تحصيل العلم.

اشتغل الصَّيمري بطلب العلم مبكرًا، فقد توفي بعضُ شيوخه ـ كأبي الحسن المعدل، وأبي بكر الجرجرائي المفيد (ت٣٧٨هـ) وغيرُهما ـ وهو لم يبلغ الثَّلاثين مِن عُمره. فإذا كان الصَّيمري لم يدرك أبا بكر الجصَّاص ـ أي لم يأخذ عنه ـ، وأدرك أبا زكريا يحيىٰ بن محمَّد الضَّرير البصري[3]،

---

(١) بفتح الصاد المهملة، وسكون الياء المثناة التحتانية وفتح الميم، وفي آخره راءٌ. وهي تطلق علىٰ نهرٍ بالبصرة، والصيمري خرج منها، وكذا تطلق علىٰ بلدةٍ بخوزستان. مغاني الأخيار للعيني (٤٢٤/٣)، انظر: معجم البلدان (٤٣٩/٣)، لب اللباب (ص ١٦٤).

(٢) انظر: تاريخ بغداد (٣٢٤/١١).

(٣) قال الصيمري عنه: «كان قد درّس فِي حياة أبي بكر الرَّازِي [يعني الجصاص]، وكان مثل شيخنا [أبي بكر الخوارزمي] في الإسناد؛ لأنه أخذ العلم عن أصحاب أبي الحسن [الكرخي]». فإذا كان الصيمري قد أدرك أبا الحسن المعدّل، وأبا بكر الجرجرائي المفيد=

فرحل إليه، وقرأ عليه[1]: فمعنىٰ ذلك أنَّه بدأ في طلب علم الحديث والفقه وغيرهما مِن العلوم في أواخر العقد الثَّاني أو بداية العقد الثَّالث مِن عمره.

٢ ـ شيوخه وتلامذته:

كان أبو عبد الله الصَّيمري حريصًا علىٰ طلب الحديث، فقد عني به وتتبع رواياته كما عني بفقه المذهب الحنفي، وتتلمذَ علىٰ عددٍ كبيرٍ مِن العلماء الحفَّاظ والمحدِّثين والفقهاء والمتكلِّمين، فأخذ عن علماء البصرة وبغداد وما جاورهما مِن المدن، وقدم دمشقَ حاجًّا وحدَّث بها، فسمع بها من عليّ بن أبي الهول (ت٤٤٤هـ)، وعبد العزيز الكتَّاني (ت٤٦٦هـ) وغيرهما، وسمع بمكَّة مِن جماعةٍ. فالشيوخ الذين روىٰ عنهم يصعب حصرهم، ويكفي إلقاء نظرةٍ سريعةٍ علىٰ كتابه: «**أخبار أبي حنيفة وأصحابه**» للتثبُّت مِن كثرة مَن يروي عنهم. ولا يمكن هنا في هذه العجالة سردُ أسماءِ جميع شيوخه، لكنِّي سأكتفي بذكر بعضهم حسب وفياتهم:

= وأخذ عنهما، ولم يدرك أبا بكر الجصاص، فالذي يظهر أنّ أبا زكريا الضرير هذا توفي بعد ٣٧٠ هـ، لكن قبل تاريخ ٣٧٧ هـ، وربما توفي بُعيد الجصاص، والله أعلم. انظر: أخبار أبي حنيفة وأصحابه (ص ١٧٣). وما بين المعقوفين مني للتوضيح.

تنبيه: ذكر الشيرازي في طبقاته (ص ١٤٤) أنّ يحيىٰ بن محمد الضرير البصري أخذ العلم عن أبي الحسن الكرخي، ولعله وهم. ونقل القرشيُّ كلام الشيرازي هذا في الجواهر المضية (٣/٦٠٠) دون تعقيبٍ عليه. وما جاء عند الصيمري مِن أنه أخذ عن أصحاب أبي الحسن الكرخي (ومنهم الجصاص) أرجح عندي، وقد ذكر الصيمري آنفًا بأنّ المترجم له كان يدرّس في حياة أبي بكر الجصاص، فهذا مشعرٌ بأنه مِن طبقة تلاميذه، لأنّ الكلام سيق مساق الثناء عليه، والله أعلم.

(١) يُفهم مِن كلام الصيمري أنه قرأ عليه في الفرائض والحساب والجبر والمقابلة أو علىٰ أقل تقدير في بعض تلك العلوم.

❋ أولًا: الشُّيوخ، ومنهم:

أبو الحسن المعدل (ت٣٧٧هـ)[١]، علي بن أحمد بن طالب، كان مِن متكلِّمي المعتزلة، وله كتابٌ في الردِّ على الرافضة.

وأبو عبد الله الكاتب الأخباري (ت٣٨٤هـ)[٢]، محمد بن عمران بن موسى بن عبيد المرزباني المعتزلي.

وأبو الحسن الدارقطني (ت٣٨٥هـ)[٣]، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني البغدادي الإمام الحافظ المحدث.

وأبو حفص ابن شاهين (ت٣٨٥هـ)[٤]، عمر بن أحمد بن عثمان، الإمام الحافظ المحدِّث.

والقاضي أبو نصر النيسابوري الفقيه (ت٣٨٨هـ)، محمد بن محمد بن سهل، شيخُ الحنفية وعالمهم في خراسان[٥].

وأبو الحسن الرازي (ت٣٩١هـ)[٦]، علي بن الحسن بن علي بن الحسن، المعروف بابن الرازي.

وابن بهتة البابطاقي (ت٣٩٤هـ)[٧]، محمد بن عمر بن محمّد بن

(١) انظر: تاريخ بغداد (١١/٣٢٤)،
(٢) انظر: إنباه الرواة (٣/١٨٠)، الدر الثمين (ص ١٢٣)، السير (١٦/٤٤٧).
(٣) انظر: السير (١٧/٦١٦).
(٤) انظر: الجواهر المضية (٢/١١٧).
(٥) انظر: تاريخ بغداد (٣/٤٤٦).
(٦) انظر: تاريخ بغداد (١١/٣٨٧).
(٧) انظر: تاريخ بغداد (٣/٢٤٥)، الأنساب (٢/٣٧١).

حميد، البزّاز الشيعي.

وأبو بكر الخوارزمي (ت٤٠٣هـ)[١]، محمد بن موسىٰ بن محمد البغدادي، شيخ الحنفية في زمانه، كان الصَّيمري يثني عليه كثيرًا. وقال عنه: وما شاهدَ النَّاس مثله في حسن الفتوىٰ والإصابة فيها وحُسن التَّدريس.

والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، وهو عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي الهمذاني، أحد أبرز أئمة المعتزلة المنظِّرين في وقته[٢].

وغير هؤلاء كثيرٌ.

❋ **ثانيًا: التَّلاميذ:**

قد ذكر أصحاب التراجم جمًّا غفيرًا منهم، وذلك لأنَّ الصَّيمري كان إمامَ الحنفية في زمانه، وكان محدِّثًا حافظًا، كثيرَ الحديث، صدوقًا في روايته، فكان أهل عصره يقصدونه حتىٰ مِن خارج العراق. فممن روىٰ عنه واستفاد منه في الفقه والحديث وغيرهما:

إلياس بن ناصر بن إبراهيم الديلمي الفقيه الحنفي (ت٤٦١هـ)، أخذ عن الصيمري الفقهَ[٣].

والخطيب البغدادي الشافعي (ت٤٦٣هـ)[٤]، وهو أبو بكر أحمد بن

---

(١) أخبار أبي حنيفة وأصحابه (ص ١٧٢)، الوافي بالوفيات (٥/٦٣)، الجواهر المضية (٣/٣٧٤).

(٢) انظر: الأنساب للسمعاني (١/٢١١)، تاريخ الإسلام (٩/٢٥٤)، السير (١٧/٢٤٤).

(٣) انظر: الطبقات السنية (٢/٢١٧).

(٤) انظر: تاريخ بغداد (٨/٧٨).

علي بن ثابت، الإمام الحافظ. روىٰ عن الصيمري وأكثرَ عنه في تاريخه، فقد وصل عمومُ مروياته عن الصيمري فيه إلىٰ ٤٠٠ روايةٍ تقريبًا.

وأبو الوليد الباجيُّ المالكي (ت٤٧٤هـ)[١]، سليمان بن خلف بن سعد القرطبي الفقيه المتكلم.

وأبو إسحاق الشِّيرازي الشافعي (ت٤٧٦هـ)[٢]، إبراهيم بن علي بن يوسف، نزيل بغداد، فقد كان يحضر بعض مجالسه، وسجَّل لنا التاريخ شيئًا مما وجَّه إليه مِن الأسئلة[٣].

وأبو عبد الله الدَّامغاني الحنفي (ت٤٧٨هـ)[٤]، محمد بن علىٰ بن محمد، قاضي القضاة، الفقيه.

أبو الحسن النَّيسابوري (ت٤٨٤هـ)[٥]، علي بن الحسن بن علي الصندلي المعتزلي الحنفي المفسِّر.

وأبو المعالي البغدادي الحنفي (ت٤٨٦هـ)[٦]، أحمد بن علي بن قدامة، قاضي الأنبار.

والأمير أبو نصر ابن ماكولا الشَّافعي (ت٤٧٥هـ)[٧]، علي بن هبة الله بن علي، الحافظ الأديب.

(١) انظر: الصلة (ص ١٩٦).
(٢) انظر: الأنساب (١/٢٢٦).
(٣) انظر مثلًا: شرح اللمع (٢/٨٦٩).
(٤) انظر: الأنساب (٥/٢٩٠).
(٥) الجواهر المضية (٢/٥٥٤).
(٦) انظر: الدر الثمين (ص ٢٧٣).
(٧) انظر: الإكمال (٦/٦٤).

٣ ـ أخلاقه وبعض صفاته:

إنَّ مِن أفضل ما يمكن للمرء أن يتَّصف به مِن الصِّفات الحميدة: هي العقل، وحُسن معاملة النَّاس، ومعرفة حقوق العلماء واحترامهم. وهذه الصِّفات قد اجتمعت في الصَّيمري، فقد ذكر الخطيب وغيره بأنَّه «كان جميل المعاشرة، وافر العقل، عارفًا بحقوق أهل العلم»[(١)].

وقال عنه تلميذه أبو الوليد الباجي: «كان الصَّيمري إمامَ الحنفيَّة ببغداد، وكان قاضيًا عاقلًا[(٢)] خيِّرًا»[(٣)]، كما وُصف بأنَّه كان حسن العبارة جيِّد النَّظر[(٤)].

ومما يدلُّ علىٰ عقله وتواضعهِ: اعترافُه بالخطأ وأسفه علىٰ تركه مجلس الحافظ الدَّارقطني. فقد روىٰ تلميذهُ الخطيب البغدادي عنه أنه قال: «حضرتُ عند أبي الحسن الدَّارقطني، وسمعتُ منه أجزاءَ مِن كتاب «السُّنن» الذي صنَّفه. قال: فقُرئ عليه حديث غورك السعدي، عن جعفر بن محمد... الحديث المسند فِي زكاة الخيل[(٥)]، وفي الكتاب: غورك ضعيفٌ، فقال أبو الحسن: ومَن دون غورك ضعفاءُ. فقيل: الذي رواه عن غورك هو أبو يوسف القاضي، فقال: أعورُ بين عميان! وكان أبو حامد الإسفراييني حاضرًا، فقال: ألحقوا هذا الكلام فِي الكتاب!

---

(١) انظر: تاريخه (٧٨/٨).

(٢) في الجواهر المضية (١١٨/٢): (عاملًا).

(٣) انظر: تاريخ دمشق (٢٦٦/١٤)، بغية الطلب (٢٦٨٢/٦).

(٤) انظر: تاريخ بغداد (٧٨/٨)، الأنساب للسمعاني (٥٧٦/٣).

(٥) انظر: سنن الدارقطني (٢٠١٩).

قال الصَّيمري: «فكان ذلك سببَ انصرافي عن المجلس، ولم أعد إلىٰ أبي الحسن بعدها، ثم قال: ليتَني لم أفعل، وأَيشٍ ضرَّ أبا الحَسَن انصرافي؟! أو كما قَالَ»[1].

٤ ـ مكانته العلميَّة:

كان الصَّيمري مِن المحدِّثين الحفَّاظ الثقات، ومِن أئمَّة المذهب الحنفي ومجتهديه، وكان مِن أشهر علماء الحنفيَّة العراقيِّين، وقد اتَّفق المترجمون للصَّيمري علىٰ فضله وعلمه ومكانته.

وهناك واقعتانِ ـ ذُكرتا في كتب التَّواريخ لها علاقةٌ بالصَّيمري ـ تدلَّانِ علىٰ ما كان يحظاه مِن مكانةٍ عاليةٍ بين فقهاء عصره، فضلًا عن أهل مذهبه؛ فكان ممن يُعتدُّ بأقواله، ويُرجع إلىٰ رأيه وفتواه، وسنوردهما ـ وإن كان فيها شيءٌ مِن الطُّول ـ لِما فيها مِن فوائدَ.

ففي سنة ٤٠٢هـ[2] أظهر الخليفة العبَّاسي القادر بالله (ت٤٢٢هـ) القدحَ في أنساب العُبيديين ومذاهبهم، فعقد مَحضرًا يشهد فيه الأشراف والقضاة والعلماء والأكابر علىٰ أنَّ أنساب العلويين إنَّما ترجع إلىٰ ديصان بن سعيد الخرّمي، وأنَّ الحاكم العُبيدي منصور بن نزارٍ (ت٤١١هـ)، الملقَّبَ بالحاكم بأمر الله، حكمَ اللهُ عليه بالبوار والدَّمار والخزي والنَّكال والاستئصال...، وأنَّ العبيديين زنادقةٌ معطِّلون، يجحدون الإسلام ويعتقدون

---

(١) انظر: تاريخ بغداد (٧٨/٨).

(٢) انظر تفاصيل الخبر: في المنتظم (٨٢/١٥)، ومرآة الزمان (١٩٩/١٨، ٢٠٠)، السير (١٧٧/١٥).

لمذهب المجوس والثنوية... إلىٰ غير ذلك مما يطول ذكره هنا، فقرئ في بغداد وكتب فيه الأعيان والعلماء مِن مختلف المذاهب وأُخذت خطوطهم، فمِن العلويين: الشَّريفان الرضي (ت٤٠٦هـ) والمرتضىٰ (ت٤٣٦هـ)، ومِن القضاة: أبو عبد الله محمد ابن الأكفاني (ت٤٠٥هـ)، ومِن الفقهاء: أبو حامد الإسفراييني (ت٤٠٦هـ)، وأبو الحسين القدوري (ت٤٢٦هـ)، **وأبو عبد الله الصَّيمري**[١]، ومِن الشُّهود: أبو القاسم التنوخي (ت٤٤٧هـ) وغيرهم. فهذه الحادثة تُظهر لنا شيئًا مِن مكانة الصيمري في بغداد، فيظهر أنه كان مِن خاصَّة العلماء. كما أنَّ الخبر الثَّاني الآتي ذكره يدل علىٰ أنَّ الصيمريَّ كان ممن يقصد العامَّةُ والخاصَّةُ فتاواه عند النَّوازل والمستجدَّات:

ففي شهر رمضان سنة[٢] ٤٢٩هـ أمر الخليفةُ أن يُزاد في ألقاب جلال الدولة البويهي (ت٤٣٥هـ) «شاهنشاه الأعظم، ملك الملوك»، فاستنكر النَّاس ذلك، ووقعتْ بسببه فتنةٌ، فكُتب إلىٰ فقهاء بغداد يُستفتَون حكمَه، فكتب الصَّيمريُّ: أنَّ هذه الأسماء يُعتبر فيها القصْدُ والنِّيّة، وكتب أبو الطَّيِّب الطَّبري (ت٤٥٠هـ): إنَّ إطلاق «ملك الملوك» جائزٌ، ويكون معناه: «ملك ملوك الأرض»، وإذا جاز أنْ يُقال: قاضي القُضاة، وكافي الكُفاة: جاز أنْ يُقال: ملك الملوك. وذكر محمد بن عبد الملك الهمذاني (ت٤٦٣هـ) أنَّ الماورديَّ (ت٤٥٠هـ) منع مِن جواز ذلك، وكان مختصًّا بجلال الدَّولة.

---

(١) ونجد في الكتاب الذي بين أيدينا إشارةً إلىٰ موقفه منهم. فقد ذكر الصيمري أسلاف العُبيديين في موضعٍ واحدٍ (ق/٨٥/و)، ـ وهم القرامطة ـ فوصفهم بالإلحاد والاستهزاء بالشريعة.

(٢) انظر تفاصيل الخبر في: المنتظم (١٥/٢٦٤)، فتاوىٰ ابن الصلاح (١/٨٠، ٨١)، الكامل في التاريخ (٧/٧٨٦)، تاريخ الإسلام (٩/٣٥٤).

٥ ـ مؤلَّفاته:

أمَّا تصانيفه فهي قليلةٌ، ولعلَّ مِن أسباب ذلك ولايتهُ للقضاء واشتغاله بالتَّعليم والتَّدريس. ولم أقف لهُ إلا علىٰ **ثلاثةِ كتب**:

فأوَّلها ـ وهو أشهر مصنَّفاته ـ: «**أخبارُ أبي حنيفة وأصحابه**»، فرغ منه في شهر رمضان سنة ٤٠٤هـ، وهو مطبوعٌ متداولٌ.

والثَّاني: **شرحُ مختصَر الطحاوي**، فرغ منه كذلك سنة ٤٠٤هـ.

والثَّالث: هو الذي الكتاب بين أيدينا، وسيأتي الحديث عنه مفصَّلًا.

٦ ـ أهمُّ أعماله التي تولَّاها:

لقد تولَّىٰ الصَّيمري عددًا مِن الأعمال، كالقضاء والتَّدريس، وكان في ولايته نَزِهًا عفيفًا ديِّنًا ورعًا، فولي قضاء المدائن في أوَّل أمره كما تقدَّم، ثم بعد فترةٍ ولي القضاء بربع الكرخ[١]، ولم يزل يتقلَّده إلىٰ حين وفاته، وولي قضاء ربع الكرخ بعده: قِرنهُ الإمامُ الفقيهُ الشَّافعي أبو الطيِّب الطبري، وكانا في طبقةٍ واحدةٍ من مكانة العلم والتقدُّم، وأبو الطيب الطبري أكبر سنًّا مِن الصَّيمري، بل ربما أكثر شهرةً، وعُمِّر بعده.

ومما يحسن ذكره هنا أنَّ في أحد المجالس[٢] التي كانت تجمع الفقهاء

---

(١) الكَرْخُ بالفتح، ثم السكون، وخاء معجمة، وهيٰ كلمة نبطية، وهو في عدّة مواضع ينسب إليها، منها كرخ باجدّا، وكرخ سامرا، وكرخ البصرة، وكرخ بغداد، وهذا الأخير هو المقصود هنا. انظر: معجم البلدان (٤/٤٤٧).

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرىٰ (٤/٢٤٥).

والمناظرين علىٰ عادة عصرهم، كان قد حضره القاضي أبو عبد الله الصَّيمري وأبو الطيِّب الطبري، فرغب جماعةٌ مِن الطلبة إِلىٰ القاضيينِ أَن يتكلَّما فِي مسألةٍ فقهيةٍ يسمعها الجماعة منهما وتُنقل عنهما، فأمَّا القاضي أبو الطيِّب فأظهر الإسعاف بالإجابة، وأما القاضي أبو عبد الله الصَّيمري فامتنع وقال للحضور: مَن كان له تلميذٌ مثل أبي عبد الله الدَّامغَانِي لا يخرج إلىٰ الكلام، وها هو حاضرٌ، مَن أراد أَن يكلِّمه فليفعل، فقال القاضي أَبُو الطَّيب عند ذلك: وهذا أبو إسحاق الشِّيرازي مِن تلامذتي يَنُوب عنِّي.

كان الصَّيمري مشتغلًا بالتدريس والتعليم، فذكر في أواخر كتابه: «**أخبار أبي حنيفة**»[1] أنه يدَرِّس الآن ـ أي سنة ٤٠٤هـ ـ في مسجد درب عبدة خَلَفًا لشيخه أبي بكر الخوارزمي. وهو مسجدٌ قديمٌ، درَّس فيه أبو سعيد البردعي (ت٣١٧هـ)، وفيه تفقَّه أبو الحسن الكرخي وغيره مِن فقهاء الحنفية، وكان الجصَّاص أيضًا ممن تولَّىٰ التَّدريس فيه، ثم خلفه أبو بكر الخوارزمي، والظَّاهر أنّ الصيمريَّ بدأ فيه بالتَّدريس بعد وفاة شيخه أبي بكر الخوارزمي.

كما أنه تولَّىٰ التَّدريس في الجامع بدرب الزرَّادين حيث كان يعيش، وسمِّي بعد وفاته باسمه، فكان يطلق عليه: "جامع الصَّيمري"، وتولىٰ التَّدريس فيه بعده تلميذه النَّجيب: إلياس بن ناصر بن إبراهيم الديلمي، الفقيه الحنفي[2].

---

(١) (ص ١٧٢).

(٢) انظر: الطبقات السنية (٢/٢١٧).

٧ ـ وفاته:

توفي الصَّيمري ـ بعد حياةٍ مليئة بالتعليم والتدريس والقضاء وإفادة المسلمين ـ ليلة الحادي والعشرين مِن شوال سنة ٤٣٦هـ ببغداد. ودُفن في دارهِ بدرب الزرَّادين.

٨ ـ انتماؤه العقدي وقرائن ذلك:

مِن المتفق عليه أنَّ أبا عبد الله الصيمري ينتمي في الفروع إلىٰ مذهب الإمام أبي حنيفة، فقد تولىٰ قضاء الحنفية، وكان مناضلًا عن مذهبهم ومنتصرًا لهم، أمَّا في الأصول الاعتقادية؛ **فالذي تقرَّر عندي** أنَّه كان **علىٰ الاعتزال**، وليس للصَّيمري كتابٌ في أصول الدين حتىٰ يُستقىٰ منه آراؤه، لكن هناك قرائن متعدِّدة تدلُّ علىٰ ذلك؛ **منها:**

أ ـ استتابتهُ مِن الاعتزال سنة ٤١٧هـ علىٰ يد القاضي ابن أبي الشَّوارب (ت٤١٧هـ)، كما سيأتي تفصيله لاحقًا.

ب ـ بعض اختياراته الأصولية، فالصَّيمري يصدِّر المسائل الأصولية بقول أصحابه ثم ينتصر لها، إلا أنه قد تبنَّىٰ في ثناياها آراءَ أصوليةً وأخرىٰ اعتقاديةً، مخالفة لما هو المشهور مِن مذهب الحنفية، وهي موافقةٌ لآراء المعتزلة، فمِن أبرزها:

* اشتراطه الإرادةَ في الأمر[1]، ولو لم يكن عندنا من القرائن إلا هذه المسألة، لكانت كافيةً للتَّدليل علىٰ مذهبه الكلامي، فإنّ هذا القول

(١) انظر: (ق/١٩/ظ)، (ق/١٠/ظ)، (ق/١٣١/و).

لم يقل به إلا المعتزلة؛ لأجل أصلهم في باب العدل، أعني إنكارَهم خلقَ أفعال العباد[١].

* عدم تجويزه النَّسخَ إلا بعد التمكُّن مِن الفعل، وهو كذلك قول المعتزلة[٢]. وإن كان هذا القول قد قال به بعضُ مَن لا يقول بقول المعتزلة في باب العدل كأبي بكر الصيِّرفي (ت٣٣٠هـ) وأبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ) وأبي زيد الدبوسي (ت٤٣٠هـ) وغيرهم، إلا أنَّه لا يستقيم علىٰ أصلهم العقدي[٣]. فقد صرَّح علاء الدين السَّمرقندي الماتريدي (ت٥٣٩هـ) بعد حكاية الخلاف أنَّ هذه المسألة مشكلةٌ، وأنَّ دلائل القائلين بعدم الجواز (يعني المعتزلة) ظاهرةٌ. وكأنه يشير إلىٰ أصولها الكلامية، وارتباطها بالمسألة السَّابقة، ويدلُّ عليه صنيعُ فخر الدِّين الرَّازي (ت٦٠٦هـ)؛ حيث احتجَّ بقولهم في هذه المسألة علىٰ عدم اقتضاء الأمر للإرادة[٤].

* قال في ثنايا الكلام علىٰ مسألة الاستدلال مِن طريق العكس ردًّا علىٰ اعتراضٍ مِن الخصم: «ليس هذا مما ذكرتَه في شيءٍ؛ وذلك لأنَّ الإيمان والكفر والإرادة والكراهة ليستْ مِن المعاني التي تتعاقب؛ لأنَّه يجوز أنْ

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (٢/٦٩٠)، شرح اللمع للشيرازي (١/١٩٣).

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٤٠٦)، عيون المسائل في الأصول للحاكم الجشمي (ص ١٩٨)، التجريد في أصول الفقه لابن الملاحمي الخوارزمي (ص٧٩)، ومن كتب الزيدية: جوهرة الأصول للرصاص (ص٢٠٠)، والإمامية: الذريعة إلىٰ أصول الشريعة للشريف المرتضىٰ (ص٣١٣)، العدة لأبي جعفر الطوسي (٢/٥١٨).

(٣) انظر: ميزان الأصول (ص ٧١٣).

(٤) انظر: المحصول (٢/٢٢).

يخلو الواحد مِن الإيمان والكفر جميعًا بألَّا يختارهما...»[1]، وهذا الكلام يظهر أنه مفرَّعٌ علىٰ أصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة.

* اختار في مسألة الواجب المخيَّر بأنَّ الجميع واجبٌ علىٰ طريق التَّخيير[2]، وهو قول المعتزلة[3].

* اختار أنَّ الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشَّرع علىٰ الإباحة[4]، وهو قول المعتزلة البصريِّين[5]، وغير ذلك مِن المسائل.

ت ـ مِن القرائن الظَّاهرة علىٰ اعتزاله: أسلوبُهُ الاعتزالي وطريقته في تقرير المسائل وربطها بالمسائل الكلاميَّة، كمسألة التَّحسين والتَّقبيح، والتَّعديل والتَّجوير وغيرها[6]. كما أنَّ بعض المصطلحات التي أطلقها، هي في العادة لم تكن تصدر في عهدهم إلا مِن أهل الاعتزال ومَن علىٰ شاكلتهم، كقوله عمن يرىٰ حجيَّةَ إجماعِ الأكثرين مع مخالفة الأقلِّ: إنَّه قول الحشويِّين[7]، وهو قولٌ اشتَهر به بعضُ أهل الحديث كالإمام أحمد في روايةٍ، وابن جرير الطَّبري وغيرهما، كما أطلق علىٰ داود الظَّاهري ـ وهو

---

(١) انظر: (ق/٨٠/و).

(٢) انظر: (ق/١٠/ظ).

(٣) انظر: المعتمد (١/٨٤)، التبصرة (ص ٧٠)، العدة لأبي جعفر الطوسي (١/٢٢٠).

(٤) انظر: (ق/١٥٤/و).

(٥) انظر: التبصرة (ص ٥٣٢)، التجريد في أصول الفقه (ص ٢٤٧).

(٦) انظر علىٰ سبيل المثال: (ق/٥/ظ)، (ق/٦٠/ظ)، (ق/١٣٠/و)، (ق/١٤٠/و)، (ق/٦٦/ظ)، (ق/٨٣/ظ)، (ق/٩٦/ظ ـ ٩٧/و)، (ق/١٥٤/و ـ ١٥٤/ظ)، (ق/١٥٦/و).

(٧) انظر: (ق/٤٦/ظ).

في عِدَادِ أهلِ الحديث ـ أنَّه مِن الحشويَّة[١]، واستعمل مصطلحي: التعديل والتجوير[٢].

ث ـ عامَّةُ مَنْ يذكرهم مِن الأعلام: ينتمون إلىٰ المعتزلة: وذلك كالنظَّام والجاحظ وسفيان بن سحبان ومويس بن عمران، ومحمَّد بن بحر الأصفهاني، وأبي سعيد البردعي، وأبي الحسن الكرخي، وأبي عبد الله البصري، وأبي بكر الجصَّاص.

ج ـ مما يُشير إلىٰ اعتزال أبي عبد الله الصيمري ارتباطُ حياته العلمية والاجتماعية بالمعتزلة، فعند تسليط الضَّوء علىٰ شيءٍ مِن حياته يظهر ذلك جليًّا، فكثيرٌ مِن شيوخه الذين روىٰ عنهم في أخبار أبي حنيفة مِن المعتزلة، ومن شيوخه المعتزلة: أبو الحسن المعدِّل، والمرزباني محمد بن عمران، والقاضي عبد الجبَّار وغيرهم.

كما أنَّ عددًا مِن تلاميذه كانوا علىٰ الاعتزال، وذلك كأبي الحسن عليِّ بن الحسن النَّيسابوري الصندلي وغيره. ولمّا مات أبو الحسين البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)؛ فالمتولِّي الصلاةَ عليه هو الصَّيمري. ولعلَّ صلاته علىٰ جنازة أبي الحسين تشيرُ إلىٰ عَلاقةٍ بينهما، فإنَّ أبا الحسين وإنْ كان حنفيًّا في الفروع، فلم يشتهر لا بفقهٍ ولا بحديثٍ، بل بالكلام، فكان مِن أئمة المعتزلة في عصره.

ومما يشهد لذلك أيضًا: الواقع التَّاريخي لحنفية العراق فقد كان عامتهم

---

(١) انظر: (ق/٤٨/ظ).

(٢) انظر مثلًا: (ق/٩٦/ظ).

معتزلةً، كما أنَّ حنفية خراسان كان عامتهم كرَّاميةً، ويؤكِّد علىٰ ذلك أبو بكر ابن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ) قائلًا: «وما رئي قط بخراسان ولا بالعراق حنفيٌّ إلا معتزليًّا أو كرَّاميًّا، خلا ما وراء النَّهر ببلخ، فإنَّهم إلىٰ منقطع المعمور سُنِّيَّةٌ...»[1]، وما ذكره وإن لم يكن قاعدةً كليّةً، إلا أنه كان أمرًا أغلبيًّا علىٰ حنفية العراق أيام البويهيِّين، ولذلك كان الأشاعرة يسمُّون أبا جعفر السمناني الحنفي البغدادي ثم الموصلي (ت٤٤٤هـ) مؤمنَ آل فرعون، لأنَّه قد خالف المعتزلة القدرية في تلك الديار حال كونه حنفيًّا، واختار مذهب أبي الحسن الأشعري، وله كتبٌ علىٰ هذا المذهب[2].

فما سبق مِن **القرائن كافٍ** في معرفة توجُّهه الاعتقادي، إلا أنه ينبغي التَّفريق بين كون العلَم علىٰ الاعتزال والعدل: **بحكم النَّشأة الاجتماعية** والتأثُّر بآراء المعتزلة والميل إليهم لأسباب البيئة والخلطة، وبين أنْ **يكون إمامًا مِن أئمتهم** يذبُّ عنهم وينظِّر لهم بالتَّدريس والتَّعليم والتَّصنيف، فالثَّاني قدرٌ زائدٌ علىٰ الأوَّل، وظاهرٌ أنَّ الصيمريَّ مِن خلال مصنفاته وما ذُكر في ترجمته كان مِن الصنف الأول، ومما يدلُّ علىٰ ذلك أيضًا أنَّ أحدًا لم يذكره ضمن أئمة المعتزلة سوىٰ استتابته التي كانت علىٰ يد قاضي القضاة ابنِ أبي الشَّوارب، وذلك لأنَّ الطَّابع الذي كان يغلب عليه هو الاشتغال بالفقه والحديث والقضاء، والله أعلم.

---

(١) العواصم من القواصم (ص ٢١٢، ٢١٣).

(٢) نُشر منها كتابه: البيان عن أصول الإيمان.

ثانياً: الكتاب وفيه

١ ـ اسم الكتاب:

إنَّ من الأمور التي لا ينبغي أن نشكَّ فيها: تصنيف الصَّيمري كتابًا في أصول الفقه، واستفادة العلماء منه، فمما يدلُّ علىٰ ذلك ما نقله جمٌّ غفيرٌ مِن الأصوليِّين عنه وإن لم يصرِّحوا في الغالب باسم كتابه[١]، لكنَّ الملفت للنَّظر أنَّ تنفرد مصنَّفاتُ خصومِ الحنفيَّة الأصوليَّة بذكر هذه الأقوال والنُّقول عن الصَّيمري، وتخلو منها كتبُ أصحابه فلا ذكر لها في كتب الحنفية الأصوليَّة، ولعلَّ من أسباب ذلك ـ والله أعلم ـ أنَّ كتاب الصَّيمري في الأصول صُنِّفَ ابتداءً لبيانِ "المسائل الخلافية بين الحنفيَّة والشافعيَّة".

والكتاب الذي نحن بصدَدِ تحقيقه ليس مِن المصنَّفات التي اشتهرتْ بين العلماء علىٰ الرَّغم مِن مكانة القاضي أبي عبد الله الصَّيمري، فلا تجد له ذكرًا في أكثر المصادر، والزركشي يعتبر مِن أبرز مَن نقل عن الصَّيمري واستفاد مِنه. فقد نقل عنه في مواضع متعدِّدة، فنقل عنه في موضع مصرِّحًا باسم كتابه: «**مسائل الخلاف في الأصول**»[٢]، وفي موضعٍ آخر بـ: «**مسائل الخلاف في أصول الفقه**»[٣]، وهذا الثَّاني مطابقٌ تمامًا لما ورد بخطِّ النَّاسخ

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: قواطع الأدلة (٤٩٦/١)، (١٠٢/٢)، (١٣٦/٣، ٣٢٥)، الواضح (١٠٢/٢)، المسودة (ص ٢٦٠)، أصول ابن مفلح (٦٤١/٢)، البحر المحيط (٤٧/٣)، (١١/٤)، (٣٠٦/٥)، (١٩٢/٦)، (١٩٩/٦)، (٦٩/٧)، (٥٠/٨)، سلاسل الذهب (ص ٣٥٠)، شرح مختصر أصول الفقه للجراعي (٣١٥/٢)، إرشاد الفحول (١٥٢/١)، (٢٨٩/١)، (٨٠/٢).

(٢) البحر المحيط (٥٠/٨)

(٣) وتبعه علىٰ ذلك الشوكاني. انظر: البحر المحيط (١١/٤)، إرشاد الفحول (٢٨٩/١).

علىٰ طرَّة المخطوط منسوبًا إلىٰ مؤلفه[1].

٢ ـ إثباتُ نسبته إلى مؤلفه:

والكتاب ثابتُ النِّسبة للصَّيمري إنْ شاءَ الله، فهناك أدلةٌ وقرائنُ تؤيِّد ذلك، ويمكن أن نقسِّم هذه الأدلَّة والقرائن حسب قوتها إلىٰ **أربعة أقسامٍ**:

الأوَّل: ما نقله علماء الأصول مِن كتابه **بالنَّص مع التَّصريح** بالكتاب المنقول عنه.

الثَّاني: ما نقلوه **بالنَّص دون التصريح** باسم الكتاب المنقول عنه.

الثَّالث: ما نقلوه مِن كتابه **بالمعنىٰ**، واستفادوه مِن الصَّيمري منسوبًا إليه بغيرِ حكاية نصِّ الصَّيمري.

الرَّابع: ما نقله الأصوليون **مِن آراءَ وأقوالٍ** للصَّيمري.

*** أولًا: النَّقل عنه مع التَّصريح باسم الكتاب المنقول عنه:**

أ ـ منها ما نقله السَّمعاني[2] **(ت٤٨٩هـ)** عن الصَّيمري وهو موافقٌ لما في المخطوط[3]: «وقد قال الصَّيمري في «**أصوله**»: "يجوز ألا يعتقد الكفر ولا الإيمان فيخلو عنهما"، وهذا هوسٌ؛ لأنه إذا لم يعتقد الإيمان يكون كافرًا، فلا يتصوَّر أن تكون لا مؤمنةً ولا كافرةً...».

(١) وعند الزركلي: «مسائل الخلاف في أصول الفرق»، وهو تصحيف. انظر: الأعلام (٢/٢٤٥).
(٢) انظر: قواطع الأدلة (١/٤٩٦)، رفع الحاجب (٣/٣٧٣).
(٣) انظر: (ق/١١٤/و).

ب ـ ومنها ما نقله الزركشي ـ بتصرُّفٍ يسيرٍ ـ في البحر المحيط[1].
فقال: «قال القاضي أبو عبد الله الصَّيمري الحنفي في كتابه «**مسائل الخلاف في أصول الفقه**»: دعوىٰ العموم في الأفعال لا يصحُّ عند أصحابنا. وقال بعض أصحاب الشَّافعي [يصحُّ ذلك][2]. ودليلنا أنَّ العموم ما اشتمل علىٰ أشياءَ متغايرةٍ، والفعل لا يقع إلا علىٰ درجةٍ واحدةٍ. واحتجَّ الخصم بقوله: «**حُكمي علىٰ الواحد حُكمي علىٰ الجماعة**»[3]، دلَّ علىٰ أنَّ فعله في عينٍ واحدةٍ يقتضي تعدِّيه في كلِّ عينٍ. والجواب: أنَّ هذا لم يَعرف موضعَ النِّزاع منه. انتهىٰ». وهذا الكلام **موجودٌ** في المخطوط **وموافقٌ لما جاء فيه**[4].

ت ـ وقال الزركشي أيضًا: «ذكر القاضي أبو عبد الله الصَّيمري مِن أئمة الحنفية في كتابه: «**مسائل الخلاف في الأصول**» خلافًا في أنه: هل يجوز أنْ يبعث الله تعالىٰ نبيًّا تكون شريعتهُ مثلَ الذي قبله، أم يجب أن تكون له شريعةٌ مفردةٌ؟ قال: أما مِن جهة العقل فهو جائزٌ، ومِن النَّاس مَن قال: لا بد أن يختصَّ بشريعةٍ غير شريعة مَن قبله. انتهىٰ»[5]. وهذا الكلام مع تصرُّفٍ يسيرٍ **موافقٌ لما جاء في كتابنا**[6].



(١) (١١/٤). وانظر أيضًا: إرشاد الفحول (٢٨٩/١).
(٢) ساقطة مِن مطبوعة البحر المحيط.
(٣) سيأتي تخريجه.
(٤) (ق/١٠٥/ظ ـ ١٠٦/و).
(٥) البحر المحيط (٥٠/٨).
(٦) انظر: (ق/١٢٥/و ـ ١٢٥/ظ).

❊ ثانيًا: النَّقل عنه دون التَّصريح باسم الكتاب المنقول عنه، فمن ذلك:

أ ـ ما نقله ابن السَّمعاني[1]: «... وزعم أصحاب أبي حنيفة أنَّه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان وهو قول أبي القاسم، ويزعمُ الصَّيمري مِن أصحابهم أنَّ هذا قول أبي حنيفة علىٰ الخصوص، وأنَّ عند أبي يوسف ومحمَّد يجوز ذلك»، وهذا الكلام المنقول قد **حكاهُ الصيمريُّ بلفظه** في المخطوط[2].

ب ـ ومنها ما ذكره ابن عقيل في الواضح[3]: «وقال القاضي أبو عبد الله الصَّيمري الحنفي رحمه الله: الاستحسان: هو العلم بالشَّيء علىٰ الوجه الذي لوقوعه عليه يكون حسنًا، والاستقباح: هو العلم بالشَّيء علىٰ الوجه الذي لوقوعه عليه يكون قبيحًا». **وهو بحروفه موافقٌ** لما في المخطوط[4].

ت ـ ومنها قول الزركشي[5]: «وقال القاضي أبو عبد الله الصَّيمري مِن الحنفية: هو مَن رأىٰ النبيَّ ﷺ، واختصَّ به اختصاصَ الصاحب بالمصحوب، وإنْ لم يروِ عنه ولم يتعلَّم منه. وقال الجاحظ: يشترط تعلمه منه، وقيل: يشترط أن يروي عنه حديثًا واحدًا». وهذا الكلام أيضًا **موجودٌ في المخطوط**[6] مع تصرُّفٍ يسيرٍ في النقل.

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (٢/١٠١).

(٢) انظر: (ق/١١١/ظ).

(٣) (٢/١٠٢).

(٤) (ق/٨١/و). علمًا بأنّ الصيمريَّ حكاه عن بعض شيوخه.

(٥) انظر: البحر المحيط (٦/١٩٢).

(٦) انظر: (ق/٣٧/و).

ث ـ وقال أيضًا[1]: «وقال أبو عبد الله الصَّيمري مِن الحنفية: لا يجوز عندنا الإخبار عن أحدٍ بأنه صحابيٌّ إلا بعد وقوع العلم به، إما اضطرارًا أو اكتسابًا...». وهذا الكلام بعينه موجودٌ في المخطوط وموافقٌ لما جاء فيه[2].

ونقل عنه الزركشي في مواضع أخرىٰ مِن كتابه المذكور[3]. وبالمقارنة بين نقل الزركشي المتعدِّد وبين المخطوط الذي بين أيدينا يظهر لي أنَّ النسخة التي كان ينقل منها الزركشي غير نسختنا، وذلك لوجود بعض الفروقات بينهما، اللهم إلا يكون الزركشي قد تصرَّف أحيانًا بعض الشَّيء في النَّقل ولم ينقل بالحرف الواحد، وهذا واردٌ، والله أعلم.

*** ثالثًا: ما نقله الأصوليُّون عن الصَّيمري واعتمدوا عليه في حكاية الأقوال بالمعنىٰ:**

أ ـ فمِن ذلك ما نقله السَّمعاني[4] والزركشي[5] عن الصَّيمري أنَّ أبا خازم الحنفيَّ يرىٰ حجيةَ إجماع الخلفاء الأربعة[6].

ب ـ ومنها ما نقله السَّمعاني[7] عنه أنَّه حكىٰ عن أصحابه إيجابَ النَّسخ إذا كانت الزِّيادة علىٰ النصِّ بعد استقرار الحكم[8].

(١) في البحر المحيط (٦/١٩٩).
(٢) انظر: (ق/٣٧/ظ).
(٣) انظر: البحر المحيط: (٣/٤٧)، (٤/١١)، (٥/٣٠٦)، (٧/٦٩).
(٤) في قواطع الأدلة (٣/٣٢٥).
(٥) في سلاسل الذهب (ص ٣٥٠)
(٦) انظر: (ق/٥٦/و).
(٧) في قواطع الأدلة (٣/١٣٦).
(٨) انظر: (ق/١٣٢/ظ).

ت ـ ومنها نقله عنه الزركشي[1] أنه حكىٰ عن أبي مسلم بن يحيىٰ الأصفهاني إنكارَه للمجاز في كلام الله[2].

وكلُّ ما سبق مِن هذه الأقوال المحكيَّة **موجودٌ وموافقٌ** لما في المخطوط.

❊ رابعًا: ما نقله الأصوليُّون مِن آراءَ وأقوالٍ غير منسوبةٍ إلىٰ أحدٍ، وهي موجودةٌ بنصِّها في الكتاب الذي بين أيدينا، فمن ذلك:

❊ ما نسبهُ إليه الزركشي في البحر المحيط[3] والبرماويُّ في الفوائد السنية[4] وعلاء الدين المرداوي في التَّحبير[5] وابن النجَّار في شرح الكوكب المنير[6] مِن أنه إذا ادَّعىٰ العدلُ المعاصر للنبيِّ ﷺ أنه صحابيٌّ لا يجوز تصديقه، بل طريق ثبوت الصُّحبة عِلمٌ ضروريٌّ أو كسبيٌّ، **وهو ما نصَّ عليه** الصَّيمري[7].

❊ ومنها أنَّ أبا إسحاق الشيرازي لمّا ذكر المذاهب في تأخير البيان إلىٰ وقت الحاجة، قال[8]: «وقال بعضُ شيوخنا: يجوز تأخيرُ بيان المجمل، ولا

---

(١) في البحر المحيط (٣/٤٧).
(٢) انظر: (ق/١٢١/و).
(٣) (٦/١٩٩).
(٤) (٢/٩٥).
(٥) (٤/٢٠٠٨).
(٦) (٢/٤٧٩).
(٧) انظر: (ق/٣٧/ظ).
(٨) التبصرة (ص ٢٠٧).

يجوز تأخيرُ بيان العموم». **وهو بحروفهِ في الكتاب** الذي بين أيدينا[1]، قال به الصَّيمري متابعةً لأبي الحسن الكرخي. ومِن المعلوم بأنَّ الصَّيمري يعتبر مِن شيوخ أبي إسحاق الشِّيرازي.

فجميعُ ما تقدَّم كافٍ إنْ شاء الله في إثباتِ نسبةِ كتاب «**مسائل الخلاف في أصول الفقه**» للقاضي أبي عبد الله الصَّيمري.

بقي أنْ أنبِّهَ علىٰ **أمرين مهمين** قد يكونانِ **إشكالًا يُشكِّك** في صحَّة نسبة الكتاب إلىٰ الصَّيمري:

الإشكال الأوَّل: ماحكاه في المسوَّدة[2] عن الصَّيمري أنَّ الصَّحابي إذا قال: هذا كتابُ رسولِ الله، فهو يعتبر مرسلًا حتىٰ يقول: حدَّثَني بما فيه...، وهذا الكلام لم أجده فيما بين يديَّ مِن النُّسخة الخطية. وكذا ما حكاه عنه الزركشي[3] أنَّه قال: «لا خلاف في العلَّة المنصوص عليها، وإنما الخلاف في المستنبطة»، فلم أعثر عليه كذلك في النُّسخة الخطية مِن مسائل الخلاف.

وتفسيرُ ذلك عندي: أنَّ هناك سقطًا في النسخة الخطية في مواضعَ، كما سيأتي تفصيلُ ذلك في وصف المخطوط. ويؤيد ذلك أنَّ كل نقول الزركشي موجودةٌ في نسختنا إلا هذا الموضع، فدلَّ علىٰ نقصٍ في النسخة الخطية.

الإشكال الثَّاني: أنَّ القاضي أبا يعلىٰ (ت٤٥٨هـ) قد نقل في «العُدَّة في أصول الفقه» في مواضع كثيرةٍ أقوالًا وآراءَ عن الحنفيَّة يعزوها إلىٰ **مسائل**

---

(١) (ق/١١٧/و).

(٢) (ص ٢٦٠). وكذا ابن مفلح في أصوله (٢/٦٤١١).

(٣) في البحر المحيط (٦/٢٥٢).

أبي سُفيان السرخسي الحنفي، وبالنَّظر والمقارنة بينها وبين النُّسخة التي بين أيدينا مِن مسائل الخلاف للصَّيمري نجد أنَّ هناك توافقًا إلىٰ حدٍّ كبيرٍ بينهما، بل بعض النُّقول تتفق تمامًا. فما تفسير ذلك؟

فالجواب عن هذا الإشكال يستدعي أولًا البحث والنَّظر في شخصية أبي سفيان السرخسي، ثم الجواب عن الإشكال المطروح.

❊ أولًا: مَن أبو سفيان السَّرخسي الحنفي؟

لم أستطع بعد البحث في كتب تراجم الحنفية وغيرهم الاهتداءَ إلىٰ شيءٍ مِن أحوال هذا الرَّجل، ولم أقف علىٰ شيءٍ يكشف النِّقاب عنه إلا حرفًا واحدًا أورده الثَّعالبي (ت٤٢٩هـ) في «ثمار القلوب في المضاف والمنسوب» حيث قال: «لما فتح الأمير الجليل صاحب الجيش أبو المظفر نصر بن ناصر الدين أدام الله تأييده سرخس ودخلها قال: مَن دخلَ دار أبي سفيان فهو آمنٌ؛ يعني: دار أبي سفيان السَّرخسي القاضي، فاستحسن النَّاسُ هذه المقالة»[١].

فيؤخذ مِن النصِّ السَّابق **أمران**:

الأوَّل: أنَّ أبا سفيان المذكور آنفًا كان قاضيًا، وأنَّه قطن سَرخس[٢]، إذ

---

(١) انظر: ثمار القلوب (ص/٥١٩). ومثله في ربيع الأبرار للزمخشري (١/٣٣٥).

(٢) سَرَخْس: بفتح الراء وإسكان الخاء وقيل بإسكان الراء وفتح الخاء. مدينة مِن نواحي خراسان، بين نيسابور ومرو، وهي الآن مدينةٌ في الشمال الشرقي مِن إيران. انظر: معجم البلدان (٣/٢٠٨)، الجواهر المضية (٢/٣١٥)، وموسوعة المدن العربية والإسلامية (ص ٢٦٦).

قد ينسب إلىٰ سرخس؛ لكونها محلَّ ولادته أو إقامته أو موطن آبائه، فأفاد هذا النصُّ أنه كان فيها.

الثَّاني: أنَّ أبا سفيان كان حيًّا لمّا دخل أبو المظفَّر نصر بن ناصر الدين سرخسَ، وأبو المظفر هذا: أخو السلطان أبي القاسم محمود بن سُبُكْتِكِيْن الغزنوي (ت٤٢١هـ)، وقد توفي أبو المظفَّر سنة (ت٤١٢هـ)[(١)]، ودخوله خراسان[(٢)] كان سنة ٣٨٩هـ تقريبًا[(٣)]. وهذا يعني أنَّ أبا سفيان كان حيًّا في هذه السَّنة، بل كان متولياً القضاء، فيكون مِن طبقة الصَّيمري، بل ربما أكبر منه؛ إذ إنَّ مولد الصَّيمري سنة ٣٥١هـ.

فإنْ كان أبو سفيان السَّرخسي هذا، هو عينُ الرجل الذي ينقل عنه القاضي أبو يعلىٰ في كتابه العدَّة، فقد يحتمل أن يكون أنَّ سرَّ الاتفاق بين السرخسي والصيمري في أكثر المواضع: هو اتفاقهما في المصدر المنقول عنه، واعتمادهما عليه بالكلية، وهذا **فيه بُعدٌ**.

والمرجَّحُ عندي: أنَّ المترجم له في «ثمار القلوب» للثعالبي غيرُ أبي سفيان الذي يذكره أبو يعلىٰ في العدَّة، وهو شخصيَّة مجهولةٌ لدينا، لكنَّه مِن طبقة تلاميذ الصَّيمري، صنَّف كتابًا في أصول الفقه واستفاد مِن كتابنا استفادةً

---

(١) انظر: المنتخب مِن كتاب السياق لتاريخ نيسابور (ص ٥٠٨).

(٢) مدينة سرخس تقع في إقليم خراسان. انظر بلدان الخلافة الشرقية (ص ٤٢٣، ٤٣٧).

(٣) قال ابن الأثير: «ثم دخلت سنة تسع وثمانين وثلاثمائة... ذكر استيلاء يمين الدولة محمود بن سبكتكين علىٰ خراسان... وولّىٰ محمود قيادة جيش خراسان أخاه نصرًا». انظر: الكامل (٥٠٢/٧، ٥٠٣). وانظر أيضًا: وفيات الأعيان (١٧٧/٥)، تاريخ الإسلام (٦٨٧/٨)، البداية والنهاية (٤٨٢/١٥).

تامةً؛ **فمما يدلُّ علىٰ ذلك**: أنَّ الآراء التي ينسبها أبو سفيان السَّرخسي إلىٰ «بعضِ شيوخه» **هي آراءُ الصَّيمري نفسها**، كما سيأتي بيانُ ذلك قريبًا.

فإنْ قيل: لِمَ لا يكون الكتابُ للصَّيمري، ونُسب خطأً إلىٰ أبي سفيان السَّرخسي، إذ إنَّ الثاني شخصيةٌ مجهولةٌ كما أسلفنا، فلا نعرف عنه شيئًا سوىٰ ما ينقله عنه القاضي أبو يعلىٰ في العدَّة؟

الجواب: أنَّ لأبي يعلىٰ اختصاصًا بالحنفيَّة، يَعرف ذلك مَن طالع كتبه. وربما رجع ذلك الاختصاص إلىٰ والده؛ فإنه كان حنفيًّا، بل مِن خاصَّة مَن أخذ عن أبي بكر الرازي المعروف بالجصَّاص(١). فإذا صحَّ ما قدَّمناه، وكان قد عزا أبو يعلىٰ ما نقله في كلِّ موضعٍ إلىٰ أبي سفيان السَّرخسي: كان هذا دليلًا علىٰ درايته بشخصية أبي سفيان السَّرخسي وأنه غير الصَّيمري، وإنْ كان الأوَّل مجهولًا بالنسبة لنا.

فإنْ قيل: إنَّ حكاية القاضي أبي يعلىٰ لعددٍ كبيرٍ مِن الأقوال مَعزوَّةً إلىٰ أبي سفيان السَّرخسي مع اتفاقها والنَّسخةَ الخطية التي بين أيدينا، تورث شبهةً ـ علىٰ أقلِّ تقدير ـ في نسبتها إلىٰ الصَّيمري، لا سيما مع استصحاب ما تقدَّمْ ذكره مِن حال القاضي أبي يعلىٰ ومكانته وعناية أسرته بالمذهب الحنفي.

والجواب عن ذلك: أنَّ للسمعاني أيضًا حظًّا وافرًا مِن تلك الصفات، بل قد يفوق القاضي أبا يعلىٰ؛ فإنَّه قريب العهد بأبي سفيان السَّرخسي والصَّيمري، وهو أيضًا ذو معرفةٍ بمذهب الحنفية؛ بل قد كان حنفيًّا إلىٰ سنة

(١) علىٰ أنّ أبا يعلىٰ لم يدرك والده إلا في سنيه الأولىٰ، فقد توفي والده وكان سنه إذ ذاك عشر سنين إلا أيامًا. انظر: طبقات الحنابلة (٣/٣٦٣، ٣٦٤)، الجواهر المضية (٢/١٢٨).

٤٦٢هـ[١]، وقد نقل عن الصَّيمري في كتابه «**قواطع الأدلة**» في أكثرَ مِن موضعٍ، وكلُّها موجودةٌ وموافِقةٌ لما جاء في الكتاب الذي بين أيدينا. ثم إنَّ هذه النقول مِن السَّمعاني ليست مِن النسخة الخطية التي بين أيدينا قطعًا؛ لأنها نُسخت سنة ٥١٢هـ، كما سيأتي في وصف النسخة الخطية المعتمدة، والسمعاني توفي سنة ٤٨٩هـ، وهذا يدل علىٰ أنَّ الكتاب منسوبٌ للصَّيمري أيضًا في نسخةٍ خطيَّةٍ متقدِّمةٍ علىٰ النسخة التي معنا[٢]، وأنَّ الذي نسبه إليه لا يقل عن أبي يعلىٰ مكانةً ولا علمًا ولا عنايةً بالحنفية، وليس الغرض هنا مقام المفاضلة بينهما، بل القصد أنَّ ما نقله السمعاني عن الصيمري يتَّفق مع غيره ممن أثبت الكتاب له ونقل عنه، أمَّا قضية أبي سفيان السرخسي واستفادة أبي يعلىٰ منه، فله تفسيره، ولا تعارض بين الأمرين.

وإنْ قال قائل: إنَّ أبا يعلىٰ والصيمريَّ كلاهما مِن أهل بغداد، وكانا مِن فقهائها المشهورين، والصَّيمري عَلَمٌ مشهورٌ ذائعُ الصيت، فكيف يجهله أبو يعلىٰ ويُهمل ذكرَه؟

فالجواب:

أ ـ أنه لا يلزم مِن قرب موطن الصَّيمري وأبي يعلىٰ أن يكون الثَّاني مطَّلِعًا علىٰ جميع مصنَّفات الصَّيمري، لا سيما مع عدم شهرة كتابه لأسبابٍ ليس هذا موضع ذكرها.

---

(١) انظر: الأنساب (٧/٢٢٤)، وفيه أنّ انتقاله كان بالحجاز وأخفىٰ ذلك وما أظهره إلا بمرو. وفي السِّيَر (١٩/١١٥، ١١٦) أنه أظهر ذلك في مرو سنة (٤٦٨)، ولا تعارض بينهما.

(٢) وهذا مما يضاف إلىٰ القرائن التي تثبت نسبة الكتاب الذي بين أيدينا إلىٰ الصيمري.

ب ـ هذا الإشكال يكون واردًا لو ثبت بأنَّ مسائل الصَّيمري هي نفس مسائل السَّرخسي، وأنهما كتابٌ واحدٌ، فنُسب خطأً إلىٰ أحدهما، لكن ليس الأمر كذلك.

أما التَّشابه أو التوافق في عدد مِن المواضع بين ما ينقله صاحب العدَّة[1] وما في النسخة الخطية التي بين أيدينا مِن «**مسائل الخلاف**»؛ فمردُّ ذلك **أمران:**

الأمر الأوَّل: أنَّ «تصنيف أبي سفيان السَّرخسي» غيرُ كتاب «مسائل الخلاف في أصول الفقه للصيمري»، فهما كتابانِ مستقلَّانِ[2] كما سبق التَّنبيه إليه؛ كلاهما في مسائل أصول الفقه[3].

الأمر الثَّاني: أنَّ كتاب «مسائل الخلاف في أصول الفقه للصَّيمري» يعتبر مِن مصادر أبي سفيان السَّرخسي الأساسيَّة، ومَن يقارن بين المواضع التي نقلها أبو يعلىٰ عن أبي سفيان والكتاب الذي بين أيدينا، يكاد يجزم بأنَّ أحدهما أصلٌ للآخر[4]، والصيمري كان مِن شيوخ أبي سفيان ـ كما سيأتي

(١) سواءٌ صرّح بالنقل عن السرخسي أم لا.

(٢) ويدل علىٰ ذلك أمورٌ، منها:
أنَّ أبا سفيان ينقل أقوالًا، ويذكر مسائلَ **لا ذكر لها في كتاب الصيمري**. انظر مثلًا العدة: (٢/٣٤٩)، (٢/٥٢٨)، (٤/١٢٠٩).
أنَّ أبا سفيان ينسب أقوالًا إلىٰ بعض شيوخه، **هي بعينها آراءُ الصَّيمري**.

(٣) ويظهر مِن خلال النصوص التي نقلها أبو يعلىٰ عن أبي سفيان السرخسي أنه سلك في «**مسائله**» مسلكًا قريبًا مِن الصيمري في كتابه.

(٤) ولهذا نظائر في تاريخ التأليف الإسلامي، فتجد أحيانا اتفاقًا شبه تامٍّ بين كتابين، يجزم=

بيانُ ذلك قريبًا ـ، فيظهر أنَّه استقىٰ مادته منه حتىٰ أتىٰ علىٰ معظمه، ونقل مسائلها في كتابه؛ فتارةً بحروفها وألفاظها، وتارةً بشيءٍ مِن التصرُّف وبعض الزيادات.

❊ ثانياً: أبو عبد الله الصَّيمري مِن شيوخ أبي سفيان السَّرخسي:

وذلك أنَّ القاضي أبا يعلىٰ ينقل في مواضع عن أبي سفيان السَّرخسي أقوالًا ينسبها إلىٰ بعض شيوخه، بعضها في الحقيقة أقوالٌ خاصَّةٌ بالصَّيمري:

مثالُ ذلك: ما نقله[(١)] القاضي أبو يعلىٰ عن أبي سفيان **عن بعض شيوخه**[(٢)] أنَّه لا يجوز الإخبار بأنه صحابيٌّ إلا بعد أنْ يقع لنا العلم بذلك، إما اضطرارًا أو اكتساباً. وهذا هو بعينه رأيُ الصَّيمري، بل لم ينسب الأصوليون هذا القول لعالمٍ حنفيٍّ بعينه سواه[(٣)].

= القارئ كون أحدهما أصلًا للآخر، وأنّ أحدهما اعتمد علىٰ الثاني اعتمادًا كليًّا ونسخه في تأليفه مع بعض التغييرات أو الإضافات، ومَن أراد أن يتأكد مِن ذلك فليقارن بين مشارق الأنوار للقاضي عياض (ت٥٤٤هـ) ومطالع الأنوار لابن قرقول (ت٥٦٩هـ)، وتذكرة الحفاظ للذهبي (ت٧٤٨هـ) وطبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ)، والأحكام السلطانية للماوردي (ت٤٥٠هـ) والأحكام السلطانية لابن أبي يعلىٰ (ت٤٥٨هـ) وغير ذلك مِن الكتب. وقد ذكر السخاوي والسيوطي عن الحافظ ابن حجر أمثلةً أخرىٰ علىٰ ذلك. انظر: الجواهر والدرر (١/٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤)، البارق في قطع السارق للسيوطي (ص ١٢٨، ١٢٩).

(١) في العدة (٣/٩٩٠).

(٢) وتكرر ذلك في عدة مواضع دون ذكر اسم بعض شيوخه، فهل **إبهام الشَّيخ** المنقولِ رأيُه مِن أبي سفيان السرخسي أم مِن القاضي أبي يعلىٰ؟ يحتمل الأمرين.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير (٢/٤٧٩).

ونقل[1] **في تعريف الصَّحابي عن أبي سفيان عن بعض شيوخه**: أنَّ اسم الصَّحابي إنما يُطلق علىٰ مَن رأىٰ النبيَّ ﷺ، واختصَّ به اختصاص الصاحب بالمصحوب، سواءٌ روىٰ الحديث أو لم يروه. وهذه العبارة بعينها هي كلام الصيمري في كتابه الذي بين أيدينا، بل نسبه بعضهم له خاصة[2]، مما يدلُّ علىٰ أنَّ الصيمريَّ مِن شيوخ أبي سفيان السرخسي.

وليعلم بأنَّ القاضي أبا يعلىٰ قد أكثرَ مِن النَّقل عن أبي سفيان السرخسي الحنفي، فنقل عنه آراءَ الحنفية وأدلتَهم، وربما نقل عنه أشياءَ أخرىٰ، وبلغت هذه النُّقول الصَّريحة أكثر مِن ثلاثين نقلًا، واستفاد منه بأكثر مِن ذلك في مواضع لم يصرِّح فيها بالنقل عنه، وهذا الأمر بحدِّ ذاته حريٌّ بالدراسة والمقارنة؛ فإنَّ الحنابلة نقلوا عن أبي سفيان السَّرخسي بواسطة القاضي أبي يعلىٰ؛ فنقل عنه أبو الخطاب وابن عقيل وبنو تيمية في المسوَّدة وابن مفلح والمرداوي، ونقولهم لا تخرج عن نقول أبي يعلىٰ مما يعني أنهم إنما نقلوا بواسطته، فرجع الأمر إليه.

وأبو يعلىٰ يصدِّر النقلَ عنه بألفاظٍ مختلفةٍ ترجع إلىٰ **خمسةِ ألفاظٍ**، وهي: «أبو سفيان»، «السرخسي»، «أبو سفيان السرخسي»، «أبو سفيان الحنفي»، «أبو سفيان في مسائله». واللفظ الأوَّل هو الأكثر استعمالًا عند أبي يعلىٰ، واللفظ الأخير هو الأهمُّ، وقد استعمله في موضعين؛ لأنه يعيِّن الكتاب المنقول عنه وأنه كتاب «**المسائل**» أو نحوًا مِن هذا الاسم.

---

(١) العدة (٣/٩٨٨).

(٢) انظر: البحر المحيط (٦/١٩٢)، فتح المغيث (٤/٨٩).

وقد أجريتُ مقارنةً سريعةً بين كتاب الصَّيمري وما ورد في العدَّة لأبي يعلىٰ مِن المسائل معزوًّا إلىٰ أبي سفيان، فتبيَّن مِن خلالها: **أنَّ بعض ما نقلهُ القاضي أبو يعلىٰ عن أبي سفيان السَّرخسي لا وجود له في كتاب الصَّيمري**، مما يقوِّي ما ذهبنا إليه مِن أنهما كتابان مستقلَّان لعالمين مستقلَّين، وأنَّ سبب التَّشابه بينهما لكون كتاب الصَّيمري أصلًا للسرخسي في مسائله.

٣ - تاريخ تصنيف الكتاب:

ذكر المؤرِّخون[١] كابن الجوزي والذَّهبي وابن كثير ضمن **(حوادث سنة ٤١٧هـ)**، خبرًا وإنْ كان مختصرًا إلا أنه في غاية الأهميَّة، وهو شهادة الصَّيمري عند القاضي ابن أبي الشَّوارب[٢] بعد استتابته مِن الاعتزال علىٰ يد القاضي المذكور، ولفظُ ابن الجوزي: «وفي ربيع الآخر: شهد أبو عبد الله الحسين بن علي الصَّيمري عند قاضي القضاة ابن أبي الشَّوارب بعد أنِ استتابه عما ذُكر عنه مِن الاعتزال». وقد تقدَّم في ترجمة الصَّيمري أنَّ كتابه الذي نحن بصدد تحقيقه يشهد لهذا، فقد ظهر فيه المنهجُ الاعتزاليُّ في تقرير المسائل، وتبنِّيه بعضَ الآراء الاعتزالية؛ الاعتقادية منها والأصولية، ولذلك مِن المرجَّح عندي أنه صنَّف هذا الكتاب قبل سنة ٤١٧هـ[٣].

---

(١) انظر: المنتظم (١٥/١٧٦)، تاريخ الإسلام (٩/١٨٤)، البداية والنهاية (١٥/٦١٠).

(٢) هو أبو الحسن أَحْمد بن محمَّد بن عبد الله بن العَبَّاس بن محمَّد بن عبد الملك بن أبي الشَّوارب الأُموي. كان عفيفًا نَزِهًا رئيسًا، ولي قضاء القضاة بعد وفاة أبي محمد ابن الأكفاني وظل علىٰ القضاء إلىٰ حين وفاته سنة ٤١٧هـ، **وهي السنة التي استتاب فيها الصيمريَّ**. انظر: تاريخ بغداد (٥/٢٥١)، السير (١٧/٣٥٩)، شذرات الذهب (٥/٨٥).

(٣) ويستفاد مِن خبر استتابة الصيمري: أنه كان علىٰ الاعتزال إلىٰ سنة ٤١٧هـ علىٰ أقل تقديرٍ،=

٤ ـ أهمية الكتاب وقيمته العلمية:

إنَّ لهذا الكتاب قيمته واعتباره بين كتب أصول الفقه، كيف لا وهو مِن التَّصانيف المتقدِّمة في بابهِ لأحد علماء الحنفية المبرِّزين، فمكانةُ الصَّيمري بين فقهاءِ عصره علىٰ العموم، وعلماءِ الحنفية علىٰ وجه الخصوص مشهورةٌ، **ومما يزيد مِن قيمته العلمية:**

* استمدادهُ ومواردهُ، فإنَّ الصيمريَّ قد اعتمد بشكلٍ كبيرٍ علىٰ أهمِّ كتابٍ عند الحنفية المتقدِّمين مما وصل إلينا؛ أعني: كتاب «**الفُصول في الأصول**» لأحمد بن علي الرازي المشهور بـ: «**أصول الجصَّاص**»(١). فكتابنا هذا أشبه ما يكون مختصرًا لأصول الجصاص؛ لأنه قد اعتمد عليه، وأورد في الغالب خلاصةَ مسائله الرئيسة دون تطويلٍ واستطرادٍ، وذلك بأسلوبه الخاصِّ بعباراتٍ رصينةٍ مع ما عنده مِن إضافاتٍ لا يُستغنىٰ عنها. وعندي أنَّ مَن يرغب في قراءة أصول الجصاص ومطالعته ينبغي له أن يقدِّم عليه مسائلَ الخلاف للصيمري.

* أنَّ الكتاب يعتبر مِن المصادر المتقدمة في نقل آراء الكرخي والجصَّاص وغيرهما مِن أعلام الحنفية.

* أنَّ إخراج هذا الأثر إلىٰ عالم المطبوعات فيه إثراءٌ لعلم أصول الفقه

= وكان عمره إذ ذاك ٦٦ سنة. وهذا يوحي بأنه عاش فترةً مهمةً من عمره علىٰ الاعتزال أو متأثرًا به.

(١) علمًا بأنّ الصيمريَّ قد ينقل عن الجصَّاص قولًا ولا نجد ذلك في المطبوع مِن أصوله، فإما أنها قد ذهبت ضمن ما ضاع منه، لأنّ في المطبوع مِن أصول الجصاص نقصًا، أو أنّ الصيمريَّ ربما ينقل أحيانًا مِن خارج أصوله.

والمذهب الحنفي، فإنَّ عامة المصنفات الأصولية الحنفية إنما هي لعلماء ما وراء النَّهر، أما تراثُ حنفية العراق الواصل إلينا فهو قليلٌ جدًّا.

* أصالة الأسلوب والعرض وقلَّة النقل عن غيره مِن العلماء، علمًا بأنه لا يخلو كتابٌ مِن النقل والاستفادة عمن سبقه.

* كثرة الاستشهاد بالآيات والأحاديث والآثار والتَّعليلات، وعامَّة ما يورده مِن الأحاديث والآثار هي مِن قبيل الصِّحاح والمشاهير، ولعلَّ هذا بفضل عناية الصَّيمري بالحديث.

* أنه مِن أوائل الكتب التي خصِّصَت لبيان المسائل الخلافيَّة في أصول الفقه، ويكون بذلك سابقًا علىٰ كتاب التَّبصرة لأبي إسحاق الشيرازي[1] وإن كان الثَّاني أعمَّ وأشملَ في عرضه للأقوال.

* شموله؛ فقد تناول أغلبَ مسائل أصول الفقه الخلافيَّة.

* أثر كتابه في مصنَّفات مَن بعده. وذلك يتَّضح بالنَّظر في كتاب العدَّة للقاضي أبي يعلىٰ، فقد اعتمدَ علىٰ مسائل أبي سفيان السَّرخسي الحنفي، وهي بدورها تكاد تكون نسخةً أخرىٰ مِن كتاب الصَّيمري، وقد قمتُ في (قسم التحقيق) بالإشارة إلىٰ المسائل التي تتشابه أو تتوافق مع العدَّة في أصول الفقه لأبي يعلىٰ، ففي ذلك **عدَّة فوائد، منها**: الكشف عن طبيعة التأليف في تلك العصور، **ومنها**: معرفة أحد أهم مصادر أبي يعلىٰ في كتابه

---

(١) قال في التبصرة (ص ١٦): "فقد رأيتُ رغبة جماعةٍ من أصحابنا في أن أصنِّف **المسائل المختلف فيها** في أصول الفقه؛ فعملتُ هذا الكتاب.. ".

العدة الذي هو عمدة الحنابلة في أصول الفقه(١).

(١) هناك مسائل كثيرة في العُدّة لأبي يعلىٰ، تجد في ثناياها تشابهًا وتطابقًا في العبارات مع الكتاب الذي بين أيدينا، فتارةً يصرّح بالنقل عنه، وتارةً ينقل دون أدنىٰ إشارةٍ إلىٰ ذلك، وليس هذا عيبًا في كتابه ولا في المؤلف، بل القاضي أبو يعلىٰ كثيرًا ما ينقل عنه مِن أجل مناقشته، ويحكي أقواله علىٰ لسان المخالفين ليرد عليهم، وإنما الغرض مِن الكلام السابق هو التنبيه علىٰ كثرة نقوله عن الحنفية، فهذه طريقةٌ معهودةٌ للإمام أبي يعلىٰ في تآليفه، كما في كتابه: «الأحكام السلطانية»، فاستفادة أبي يعلىٰ فيه مِن الماوردي أكثر مِن استفادته مِن الحنفية في كتاب العدة، ومع ذلك لم يشر إلىٰ كتاب الماوردي ولا النقل عنه.
وقد استشكل المعاصرون قضية هذين الكتابين، فهما متشابهان في العنوان والعرض والأسلوب والترتيب وتفريع المسائل، بل ومتفقان في أكثر المواضع حتىٰ في النقول، أعني كتابي الماوردي وأبي يعلىٰ. وهذا التوافق والتشابه بين الكتابينِ لِعالمينِ مختلفينِ أحدهما شافعيّ المذهب، والآخر حنبليّ المذهب، لا يمكن أن يكون توارد أفكارٍ، فإنّ هذا مستحيل عادةً، ولا بد وأنّ أحدهما اعتمد علىٰ الآخر ونقل عامة ما فيه. وقد نص غير واحدٍ مِن الفقهاء علىٰ أنّ القاضي أبا يعلىٰ رحمة الله عليه صنّف الأحكام السلطانية بعد الماوردي واعتمد علىٰ كتابه، فممن ذهب إلىٰ ذلك الحافظ ابن رجب الحنبلي كما في «الاستخراج لأحكام الخراج»: (ص ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٧١، ٣٨٢)، والحافظ ابن حجر كما في الجواهر والدرر للسخاوي (٣٩٠/١)، ومِن المعاصرين علي الطنطاوي وصبحي الصالح ومحمد عبد القادر أبو فارس وحنا ميخائيل وغيرهم، وسردوا قرائن كثيرة تدل علىٰ ذلك، ثم إنّ صنيع الحافظ ابن رجب في كتابه يوحي بأنّ المسألة ليس فيها نِزاعٌ أصلًا، **ولستُ أشك بأنّ هذه طريقة القاضي أبي يعلىٰ بعد ما عشتُ مع كتابي الصيمري وأبي يعلىٰ فترةً مِن الزمن أقارن بينهما**، وأنّ الصواب فيما ذهب إليه الحافظان ابن رجب وابن حجر وجلّ المعاصرين مِن أنّ أبا يعلىٰ استفاد كتابه مِن الماوردي، والله أعلم.
ومَن أراد التوسع في ذلك، فليراجع ما سطّره الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس في كتابه: القاضي أبو يعلىٰ الفراء وكتابه الأحكام السلطانية (ص ٤٩٩ ـ ٥٤٠)، والطنطاوي في ذكرياته (٣٦١/٨)، وأحمد بن مبارك البغدادي في إثبات أصالة الماوردي، (بحث ملحق في تحقيقه للأحكام السلطانية للماوردي)، (٣٤٠ ـ ٣٥٠)، وحنا ميخائيل في كتابه:=



= السياسة والوحي (ص ١٤٢ ـ ١٤٤)، ومحققو الأحكام السلطانية لأبي يعلىٰ (ص ٢٥ ـ ٣٩) ط/دار الأوراق.

والمقصود مِن هذا الاستطراد: **بيان طريقة أبي يعلىٰ في تصانيفه**، ولعل أحدًا يقوم بمقارنة شاملةٍ ودراسةٍ مفصّلةٍ لكتابي الصيمري وأبي يعلىٰ، لِما في ذلك مِن نفعٍ للباحثين والمعتنين بعلم أصول الفقه وتاريخ تطور المذاهب، وعلاقة المذاهب الفقهية والأصولية بعضها ببعضٍ.

فقد أجريت مقارنةً سريعةً بين كتاب الصيمري وبين نُقول أبي يعلىٰ عن أبي سفيان السرخسي في المواضع التي صرّح بالنقل عنه (في ٣٣ موضعًا)، فكانت الخلاصة: أنّ عامة المواضع المنقولة عن أبي سفيان متشابهةٌ إلىٰ حدٍّ كبيرٍ بكلام الصيمري، ما عدا ثلاثة مواضعَ لم أجد في كتاب الصيمري ما يطابقها أو يوازيها، فكان هذا مِن القرائن أيضًا علىٰ أنّ كتاب الصيمري ليس هو كتاب أبي سفيان السرخسي.

منهج الصيمري في الكتاب

* لم يذكر المؤلِّف مقدمةً لكتابه، يبين منهجه فيها وغرضه مِن التَّصنيف، بل شرع بعد البسملة في باب الأوامر والنَّواهي.

* قسَّم المؤلف كتابه إلىٰ تسعة أبوابٍ، ومجموع المسائل تحتها: ١٣٤ مسألةً، وهي كالتالي:

١ ـ **باب الأوامر والنَّواهي**، وفيه (١٨) مسألةً.

٢ ـ **باب العموم والخصوص**، وفيه (٢٢) مسألةً.

٣ ـ **باب البيان**، وفيه (٣) مسائلَ.

٤ ـ **باب الكلام في الأفعال**، وفيه (٥) مسائل.

٥ ـ **باب النَّاسخ والمنسوخ**، وفيه (٨) مسائلَ.

٦ ـ **باب الكلام في الأخبار**، وفيه (٢٥) مسألةً.

٧ ـ **باب الإجماع**، وفيه (٢٣) مسألةً.

٨ ـ **باب القياس**، وفيه (٢٠) مسألةً.

٩ ـ **باب الاجتهاد**، وفيه (١٠) مسائلَ.

* فيذكر المؤلِّف الباب، ثم يشرع في دراسة المسائل تحته معنونًا لها

بـ: «مسألة»، وقد يقسِّم المسألة الواحدة إلىٰ أكثر مِن فصلٍ.

* وفيما يتعلَّق بعرض الأقوال والمذاهب ومناقشتها: فقد جرىٰ المؤلِّف علىٰ منهج موحَّدٍ، فيورد الأقوال والآراء مختصرًا في بضعة أسطرٍ، بل في بعض الأحيان في عباراتٍ معدودةٍ لا تتعدىٰ السَّطر الواحد، ثم ينتقل بعد ذلك إلىٰ تعزيز قول أصحابه وإيراد الحجج العقلية والنقلية علىٰ ذلك دون توسُّعٍ واستقصاءٍ في الغالب.

* والكتاب موضوعٌ لبيان المسائل الخلافيَّة، لا سيما بين الحنفية والشَّافعية، وقد يذكر الصَّيمري خلاف المالكية، لكنه لم يشر إلىٰ المذهب الحنبلي لا مِن قريبٍ أو مِن بعيدٍ. ولعلَّ عدمَ إشارته إليهم ترجع إلىٰ قلَّة مصنَّفاتهم الأصولية آنذاك، ولاختصاص الموجود منها بتقرير أصولِ إمامهم دون الخلافيات، أو ربما لعدم اعتداده بهم، أو لكونه يراهم في الجملة تبعًا لمذاهب أخرىٰ(١).

* كما أنَّه قد يعقد مسألةً لبيان الخلاف داخل المذهب الحنفي، ففي هذه الحالة لا يلتزم ترجيحَ أحد القولين.

* أحيانًا يذكر قولَ أصحابه، فينتصر له دون التَّنبيه إلىٰ المخالفين في المسألة.

* لا يعتني المؤلف بذكر أسامي أعيان المخالفين، بل يكتفي بنسبة

---

(١) إذا كان فقهاء الحنابلة قد اضطروا أن يدرؤوا عن مذهبهم معرَّة تقليد مذاهب السابقين؛ بتصنيفهم: المفردات الفقهية، فلا يُستغرب أن يكون الإشكال نفسه وارداً علىٰ علم الأصول في تلك الفترة المبكِّرة.

القول في الغالب مجملًا لمذهب المخالف، كأنْ يقول: «وذهب الشَّافعية»، أو «بعض أصحاب الشَّافعي» أو نحو لك، بل يُبهم المخالفين في كثيرٍ مِن المسائل، كقوله: «وقال بعضُ الناس»، «ومِن الناس مَن قال»، «وقال كثيرٌ مِن المتكلمين»، «وقال كثيرٌ مِن النَّاس»، «وإلىٰ هذا ذهب بعضُ مشايخنا» وغير ذلك مِن العبارات.

* والمصنِّف كثيرُ العناية بالأدلَّة العقلية والتَّعليلات الأصوليَّة، ويغلب عليه الأسلوب الجدلي، فهو يعتني بإيراد الاعتراضات والأسئلة والجواب عنها.

* لم يصرِّح الصيمري في كتابه بشيءٍ من المصادر التي اعتمدَ عليها واستمدَّ منها مادته، لا سيما أنَّ الكتاب يخلو مِن مقدِّمة يبيِّن فيها منهجه وطريقته، وبفضل الله تبيَّن لنا بالتتبُّع والمقارنة أنّ الصَّيمري اعتمد بشكلٍ كبيرٍ علىٰ كتاب «**الفُصول في الأصول**»، المشهور بأصولِ الجصَّاص، واستمدَّ منه معظمَ مادَّة مسائله، ولعل هذا الأمر مقصودٌ مِن الصَّيمري، حيث رغب في تصنيف كتابٍ يختصر تشعُّب مسائل أصول الجصَّاص. وإذا كان قد اعتمد علىٰ أصول الجصاص واختصره، فقد كفاه الجصاص مؤونة تتبع المصادر، إلا قليلًا.

* والكتاب الوحيد الذي صرَّح بالنَّقل عنه هو كتاب: «الأصل لمحمَّد بن الحسن»، لكنَّنا نجد في ثناياه إشاراتٍ إلىٰ كتاب أبي عبد الله البصري في الأصول، وغيره مِن كتب أصحابه. ولا أستبعد أنْ يكون الصَّيمري قد استفاد أيضًا مِن مصنَّفات المعتزلة في هذا الباب، لا سيما كتب شيخه القاضي عبد الجبَّار.

وصفُ النُّسخة الخطية

المخطوط الذي بين أيدينا يُعتبر مِن الكتب النَّادرة في التراث الإسلامي ؛ إذ لا توجد له نسخةٌ أخرىٰ ـ حسب علمي ـ في مكتبات العالم.

مصدر المخطوط: مكتبة تشستر بيتي في مدينة دبلن بإيرلندا.

رقم المخطوط: (٣٧٥٧).

عدد أوراقها: (١٥٨) ورقة.

مقاسها: ١٦ × ١٢ سم.

مسطرتها: ١٥ ـ ١٧.

عدد الكلمات في السطر: ١٠ ـ ١٢ كلمة تقريبًا.

النَّاسخ: منصور بن غنائم بن محمد بن علي بن الحسن بن علي الصري القيسي

تاريخ النَّسخ: ١١ صفر، سنة ٥١٢هـ.

نوع الخط: نسخ معتاد واضح.

❋ **ملاحظاتٌ علىٰ النُّسخة**:

❋ **أولًا**: الإشكال في ترتيب الأوراق ؛ فقد كان بعضها مبعثرًا، ويظهر أنه بتصرُّفٍ مِن القائمين علىٰ مكتبة تشتر بيتي، فلعلَّ الذين تولوا ترتيبها لم

يكونوا مِن أهل المعرفة بهذا الفن، فقمنا بترتيبها وإرجاع الأوراق المبعثرة إلىٰ مكانها المناسب، فصارت علىٰ النَّحو التالي:

بعد نهاية الورقة (١٠/ظ) تتبع ورقة (٢٢/و)، ويستمر هذا الترقيم إلىٰ نهاية ورقة (٣١/ظ)، وبعدها سقطٌ مقدار ورقة، تمَّ التنبيه إليه في موضعه واستدراكه في الحاشية بواسطة كتاب: العدَّة لأبي يعلىٰ[١].

وبعد ذلك تبدأ الورقة (١٢/و)، ويستمر هذا الترقيم إلىٰ نهاية (٢١/ظ).

ثم تتبعها ورقة (١٠٢/و)، ويستمر هذا الترقيم إلىٰ نهاية ورقة (١٥١/ظ).

وبعدها تبدأ الورقة (٣٢/و)، ويستمر هذا الترقيم إلىٰ نهاية (١٠١/ظ).

ثم يأتي بعدها ورقة واحدة: (١١/و) و(١١/ظ).

ثم يأتي بعدها ورقة (١٥٢/و)، ويستمر هذا الترقيم إلىٰ نهاية المخطوط.

❊ **ثانيًا: جاء في صفحة العنوان:**

«بسم الله الرحمن الرحيم[٢]، كتاب مسائل الخلاف في أصول الفقه،

---

(١) تقدم أنَّ القاضي أبا يعلىٰ كان كثير النقل عن أبي سفيان السرخسي الحنفي، فتارة كان ينقل بالإشارة إليه، وبعض الأحيان ينقل دون أدنىٰ إشارة إلىٰ المصدر، لكنه بصنيعه هذا قد حفظ لنا هذا الموضعَ الضائعَ مِن النسخة الخطية، ولله الحمد، فتم سد النقص بإثبات ما سقط في الحاشية؛ نقلاً مِن كتاب العدة (٢/٤٩٨ ـ ٤٩٩).

(٢) البسملة مكررة.

تصنيف القاضي الإمام أبي عبد الله الحسين بن علي بن محمد الصَّيمري رحمه الله».

والنُّسخة شبه كاملة، لكن هناك إشاراتٌ يمكن أن نستنتج مِن خلالها أنَّ فيها نقصًا، منها: ما تقدم بيانه، ومنها: أنَّ في ثنايا بعض المسائل نقصًا في مواضع، تم التنبيه إلىٰ ذلك واستدراكه، ويظهر أنَّ ذلك مِن قلم النَّاسخ[1] أو مِن النسخة التي ينقل عنها، كما أنَّ هناك مسألةً أو مسألتين ينقلها الأصوليون معزوًّا إلىٰ الصيمري ولا ذكر لها في النسخة التي بين أيدينا، والسَّبب ـ كما سبقت الإشارة إلىٰ ذلك ـ أنَّ هناك سقطًا لبعض المسائل وإن كانت يسيرةً، فلعلها ذهبت ضمن ما سقط منها.

كما أنَّ النسخة خاليةٌ عن المقدمة؛ مِن ذكر الثناء علىٰ الله والصلاة علىٰ النبي ﷺ، ودواعي تأليف الكتاب وغير ذلك مما يُذكر في العادة في ابتداء الكتاب، فيحتمل أنها سقطت مع مرور الأيام، كما سقطت ورقةٌ واحدة بنهاية (٣١/ظ)، لا سيما وأنَّ استفتاح التصانيف غالباً ما يكون بكتابة مقدِّمةٍ علىٰ عادة غالبية المؤلفين، ويؤيد ما سبق أنَّ مِن منهج المؤلف أن يُعَنوِنَ للموضوعات الرئيسة بـ: «باب كذا»، وهذا لم نجده في بداية المخطوطة، حيث بُدِئت بالمسائل مباشرةً، والله أعلم.

ولا تحمل النسخة أية علامةٍ تدلُّ علىٰ تاريخ تصنيف الكتاب، وهو غير مقابَلٍ فيما يظهر، وخالٍ عن السماعات، لكن عليها تملكاتٍ؛ فعلىٰ يمين صفحة العنوان تملكٌ بخطٍّ متأخرٍ:

«الحمد لله، ملكه العبد: شهاب الدين أحمد البيلوني[2] لطف الله به».

---

(١) لأنه لا يترك فراغًا ولا بياضًا في مواضع السقط.

(٢) يظهر أنه أحمد بن محمود البيلوني. جاء في كتاب «الفرقان الدامغ» (ص ٥٢)، لأبي الهدىٰ=

وفي وسط صفحة العنوان:

«لعلي بن عبد الله الحمصي نفعه الله به».

وتحته بخطٍّ قديمٍ:

«ملكه بحكم الشِّراء الصَّحيح الشَّرعي: علي بن نصر الله بن حصين بن.... عمران بن الحصين ﷺ في محروسة الموصل رابع.......... سنة سبع وستمائة، نفعه الله بالعلم وكافة المسلمين».

وجاء في آخر المخطوط نفس التملك (ق/١٥٧/ظ) ونصُّهُ:

«ملكه أفقر عبيد الله وأحوجهم إلىٰ عفوه ورحمته: علي بن نصر الله بن[1].... بن عمران بن الحصين عفا الله عنه في مدينة الموصل المحروسة سنة سبع وستمائة نفعه الله بالعلم، آمين».

والمخطوط يخلو مِن الحواشي والتَّعليقات إلا في مكانٍ واحدٍ (١٣٠/ظ)، وقد تم إدراجه في موضعه المناسب في الحاشية.

= الصيّادي (ت ١٣٢٨ هـ)، أثناء ذكر الرفاعية ونسبتهم الحسينية تقريظاتٌ لعدد مِن العلماء، مِن ضمنها: «وكتب الشهاب أحمد البيلوني مفتي حلب ما نصه....، وفي آخره: وكتبه شهاب الدين أحمد بن محمود البيلوني المفتي بحلب المحروسة...». فيظهر مِن ذلك أنه متأخرٌ عاش في القرن الثالث عشر.

قال المحبي: «والبيلوني بفتح الباء الموحدة ثم مثناةٌ تحتيةٌ ولامٌ وواوٌ ونونٌ، نسبةً للبيلون، وهو نوعٌ مِن الطين يُستعمل في الحمام، وأهل مصر تسميه طَفْلًا، قال الخفاجي: وكلاهما لغة عامية لا أعرف أصلها». وقال الوفائي: «البَيْلُوني: إلىٰ البَيْلون وهو الحَجَر المعروف بالطَّفْل». انظر: ذيل اللباب (ص ٩٤)، خلاصة الأثر (٣/٢٥٧).

(١) بعدها خرم مقدار كلمة.

❋ **ثالثًا:** قد ظهر لي بالتتبُّع أنَّ الناسخ ليس مِن أهل العلم، بل مِن عامة النسَّاخ، فتجده ينقط الكلمات ـ بل وأحيانا يشكلها ـ لكنه كثيرًا ما يخطئ في ذلك، ويُسقط كلماتٍ كثيرةً، تم استدراكها في الغالب، كما أنه يصحِّف كلماتٍ هي في العادة لا تخفىٰ علىٰ أهل العلم، وقد يكون السبب في بعض ذلك سوءُ الخط المنقول منه.

سار النَّاسخ في المخطوط علىٰ الرسم المعهود في القديم، فهو كثيرًا ما يرسم الفعل المضارع المعتل الواو بزيادة الألف، فيرسمه هكذا: (يخلوا)، (ويدعوا).

ويُسقط الهمزة في الغالب في أواخر الكلم، فيرسم الإجراء: (إجرا).

ويرسم: (إنَّ ما) متصلةً في المواضع التي حقها أن تكون منفصلةً.

ويرسم الشِّراء بإسقاط الهمزة وإحلالها محلها الياءَ المقصورةَ: (الشرىٰ).

والصلاة يرسمها: (الصلوة)، وهكذا...

ومما ينبغي التنبيه إليه أنَّ الآية التي تبتدئ بواو العطف، فإنَّ الناسخ قد يُسقطها عند الاستشهاد، مثل: (أحل الله البيع)، (ما ينطق عن الهوى)...، فيحتمل أن يكون ذلك مِن المؤلف، وأيًّا كان الأمر فإنا قد أثبتناها كما هي.



عملي في إخراج الكتاب

* نسختُ المخطوط نسخًا كاملًا ورسمته حسب قواعد الإملاء الحديثة دون إشارةٍ إلىٰ اختلاف الإملاء في الحواشي.

* ضبطت النص بالشكل في مواضعَ لئلا يلتبس علىٰ القارئ.

* عرَّفت بالمؤلف والكتاب الذي نحن بصدد تحقيقه.

* عزوت الآيات القرآنية بأرقامها إلىٰ السور.

* أما تخريج الأحاديث والآثار، فإن كان في الصَّحيحين أو أحدهما فاكتفيت بذلك، وإلا فخرَّجتها علىٰ وجه الاختصار مِن الدواوين المشهورة كالسنن والمسانيد مراعيًا في ذلك كله ترتيبَ الوفيات. والمصنِّف كعادة الأصوليين قد لا يلتزم ألفاظ الحديث كما هي في الدواوين المشهورة، بل قد يرويها بالمعنىٰ وبما اشتهر علىٰ ألسنة الأصوليين والفقهاء، فإذا كان الحديث موجودًا في المصادر ولو بالمعنىٰ: خرَّجته منها وأحلْتُ إليها باختصار، ولم أشر إلىٰ الاختلاف في الألفاظ.

* ترجمتُ للأعلام غير المشهورين.

* وثَّقت المسائل مِن المصادر الأصولية ـ دون استقصاءٍ وتتبعٍ ـ في مستهلِّ كل مسألةٍ مرةً واحدةً فقط، وذلك لعدم إثقال الكتاب بكثرة الحواشي. وطريقتي في التوثيق: أنني التزمتُ أن يكون توثيقي مِن المصادر التي لها

علاقةٌ بكتاب الصَّيمري بطريقةٍ أو أخرىٰ، وهي في الغالب لا تخرج عن المصادر الآتية:

أ ـ أصول الجصَّاص؛ لأنه أصلُ كتاب الصَّيمري.

ب ـ المعتمد لأبي الحسين؛ لأنه معتزليٌّ حنفيٌّ، فمشربهما قريبٌ وهما متعاصران.

ت ـ التَّبصرة لأبي إسحاق الشيرازي، لأنه في المسائل الخلافية مثل كتابنا، ومؤلفه تلميذ الصيمري، وبينهما تشابه في ترتيب الأبواب والمسائل.

ث ـ العدَّة في أصول الفقه لأبي يعلىٰ، وقد بيَّنت علاقته بكتاب الصيمري فيما تقدَّم.

ج ـ العدَّة في أصول الفقه لأبي جعفر الطوسي (ت٤٦٠هـ)، ومؤلف الكتاب وإن كان إماميًّا إلا أن هناك تشابهًا في كثير مِن مسائل الكتابين: في العناوين وأسلوب العرض والمحتوىٰ. ويظهر أنَّ هناك مصدرًا أو أكثر يتفقان في الاستفادة والنقل عنه، وأبو جعفر الطوسي في طبقة تلاميذ الصَّيمري، فهو قريبُ العهد منه.

ثم إنني بعد ذلك أضيف إليها بعض المصادر الحنفية. فأما ما ندَّ عما ذكرنا مِن الكتب السابقة فلعارضٍ، وحرصتُ أن أحيل إلىٰ مصادرَ قريبةٍ مِن عهد المصنِّف.



❊ **الرموز المستخدمة في نص التحقيق:**

* **ص**: إشارةٌ إلىٰ النسخة الخطية.

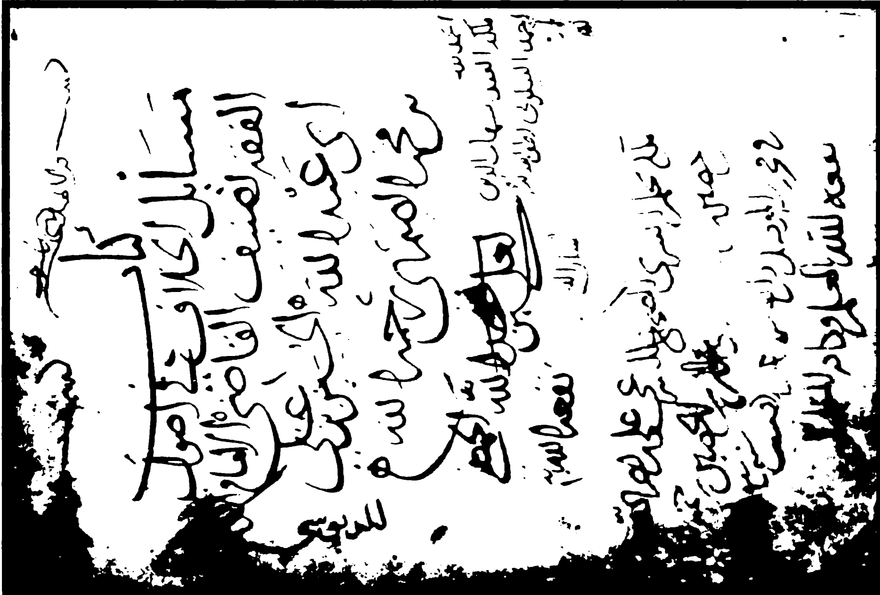
* + (علامة زائد) تدل علىٰ زيادةٍ في النص، مثاله: (علىٰ) + ص.

* [ ] ما بين هذين القوسين يدل علىٰ زيادة قدّرتُها يقتضيها السياق.

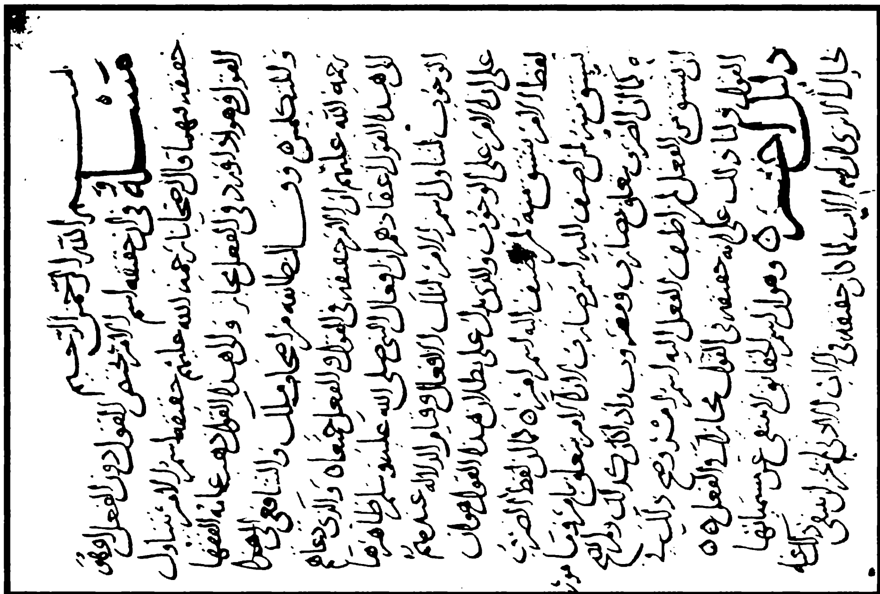
* وما أضفته مِن توضيحٍ في الحاشية فقد صدّرته بهذه العلامة =.

* أشرت في الحاشية بقولي: «**قارِنْ**» في الغالب إلىٰ المواضع المشابهة بين أبي يعلىٰ والصيمري.



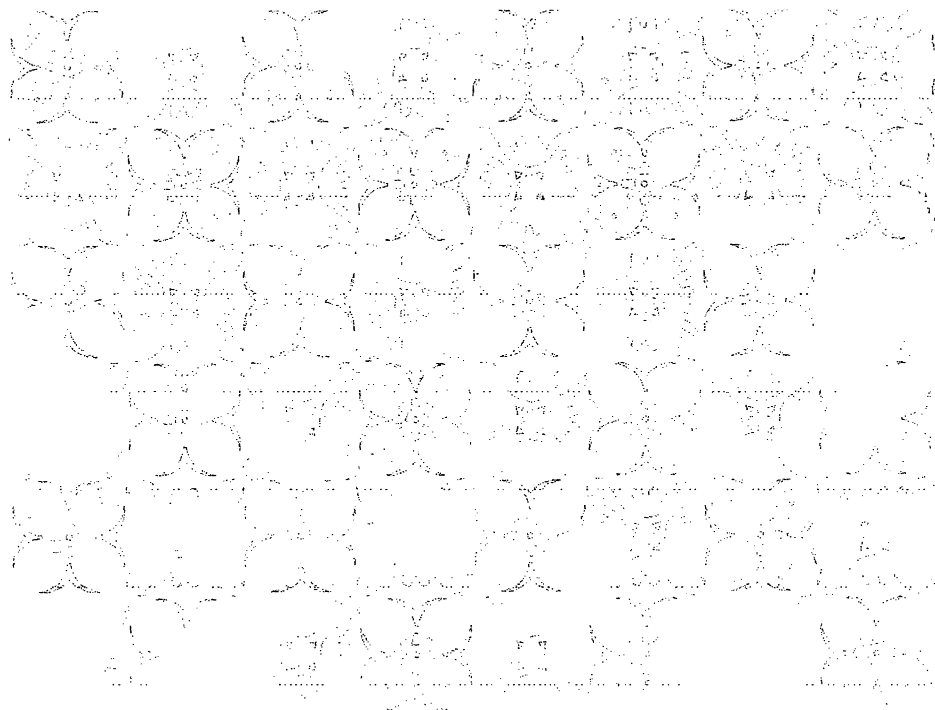


طرة المخطوط



الصفحة الأولىٰ من المخطوط

الصفحة الأخيرة من المخطوط



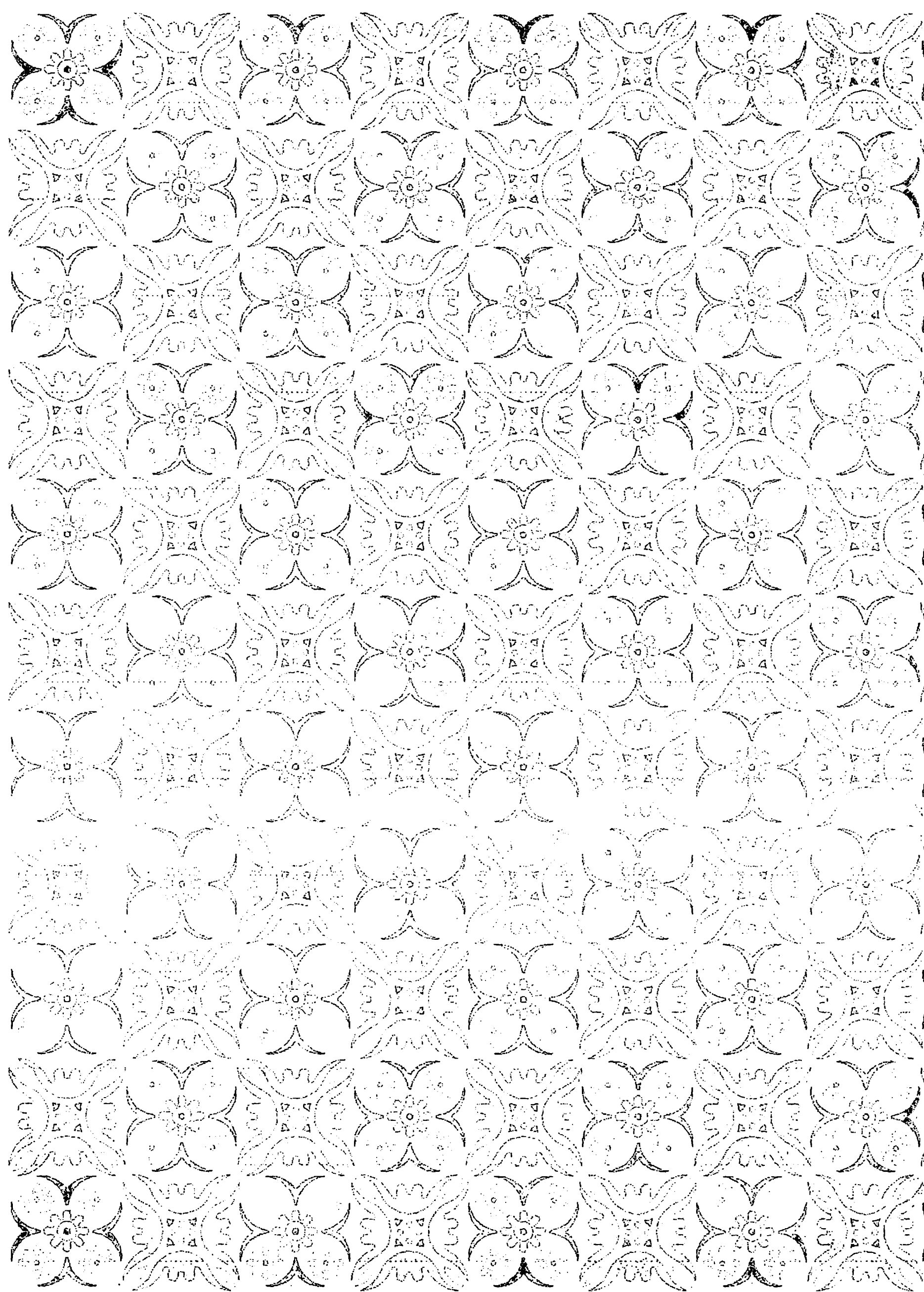


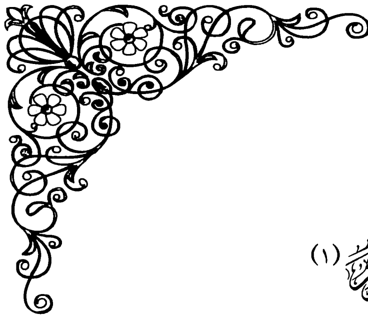
[١/و] كتاب مسائل الخلاف في أصول الفقه

تصنيف القاضي الإمام أبي عبد الله

الحسين بن علي بن محمد الصيمري

رحمه الله



[١/ظ]

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

١ | مسألة:

في أنَّ حقيقة اسم الأمر، يختص القول دون الفعل، أو هو حقيقة فيهما(٢)؟

قال أصحابنا رحمةُ الله عليهم: حقيقة اسم الأمر تتناول القول، وهو إذا ورد في الفعل: مجازٌ. وإلىٰ هذا القول ذهب عامةُ الفقهاء والمتكلمين. وقال طائفةٌ مِن أصحاب مالك والشافعي رحمة الله عليهم: إنَّ الأمر حقيقةٌ في القول والفعل جميعًا.

والذي دعاهم إلىٰ هذا القول: اعتقادُهم أنّ أفعال النبي ﷺ ظاهرها الوجوب؛ لتناول اسم الأمر لتلك الأفعال، وقيام الدلالة عندهم علىٰ أنّ الأمر علىٰ الوجوب.

والذي يدل علىٰ بطلان هذا القول: هو أنَّ لفظ الأمر يُشتقّ منه لمن أضيف إليه اسمُ «آمر»، كما أنَّ لفظ «الضرب» يُشتق منه لمن أضيف إليه اسم «ضارب»؛ لأنَّ الأمر يتعلق بآمرٍ ومأمورٍ به، كما أنَّ الضرب يتعلق

---

(١) = [باب الأوامر والنواهي].

(٢) انظر: المعتمد (٤٥/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٢٢٣/١)، العدة للطوسي (١٥٩/١)، أصول السرخسي (١١/١)، كشف الأسرار (١٠٢/١).

بضاربٍ ومضروبٍ. وإذا كان كذلك، ولم يصح أن يُشتقّ مِن الفعل لمن أضيف[1] الفعلُ إليه اسمُ «آمر»، وصحَّ ذلك في القول: دلَّنا ذلك على أنه حقيقةٌ في القول، مجازٌ[2] في الفعل.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّ أسماء[3] الحقائق لا تنتفي عن مسمياتها بحالٍ؛ ألا ترى أنَّ اسم «الأب» لمّا كان حقيقةً في الأب الأدنى، لم يجز أن ينتفي ذلك عنه؛ [٢/و] ولما كان مجازًا في الجَدِّ، حسُن أن ينتفي عنه الاسم؛ فيقال: «هو جدٌّ، وليس بأبٍ»؛ كذلك لمَّا حسُنَ أن ينتفي اسمُ الأمر عن الفعل بحالٍ، بأن يقال: «فلانٌ لم يأمر اليوم بشيءٍ»، وإنْ كان قد فعل أفعالًا كثيرةً: دلَّنا ذلك على أنَّ اسم «الأمر» مجازٌ في الفعل، كما أنَّ اسم «الأب» مجازٌ في الجدّ.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّ الأمر إلى السؤال والطلب أقرب منه إلى الفعل؛ لأنَّ صيغة الأمر، وصيغة السؤال والطلب واحدةٌ[4]، وإنما فرَّقوا بينهما بالرسم، فقالوا: إنَّ قول القائل لمن دونه «افعَلْ» فهذا أمرٌ، وهذا اللفظ بعينه إذا قاله[5] لِمَنْ هو فوقه، كان سؤالًا وطلبًا. فإذا كان لفظ الأمر في السؤال والطلب مجازًا، مع تساويهما في الصيغة وقُرْب أحدهما مِن الآخر: فَلَأن يكون مجازًا في الفعل الذي لا صيغة له أولى وأحرى.

---

(١) ص: (أظيف).

(٢) ص: (مجازا).

(٣) ص: (اسم).

(٤) ص: (واحد).

(٥) ص: (قال هو).

احتجَّ المخالف: بقول الله تعالىٰ ذِكْرُه: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾[1]، يعني فعله. وقول القائل: «أَمْرُ فلانٍ مستقيمٌ»، يريد فعلَه. ويقال: «انظُرْ إلىٰ أَمْر الله» ويراد أفعاله؛ لأنَّ الأمر لا يصح النظر إليه.

والجواب: أنه ليس في شيءٍ ممَّا ذكرتَه دلالةٌ علىٰ موضع الخلاف؛ لأنَّا لا نمنع مِن استعمال ذلك في الفعل علىٰ طريق الاتساع والمجاز؛ وإنما الخلاف في كونه حقيقةً، ولا دلالة فيما استشهدتَ به علىٰ أنه حقيقةٌ.



٢ | [٢/ظ] **مَسْأَلَةٌ:**

في أنَّ الأمر المطلق، هل يقتضي الوجوب أم لا[2]؟

اختلف الناسُ في ذلك: فقال أصحابُنا وعامةُ الفقهاء: إنَّ الأمر الوارد ممَّن تجب طاعتُه، يقتضي الوجوب. وقال بعض المتكلمين: هو علىٰ الندب، حتىٰ تقوم دلالةُ الوجوب. وقال آخرون: هو علىٰ الوقف، حتىٰ يقوم الدليل علىٰ المراد به؛ وجعلوا صيغة الأمر مشتركةً كسائر الأسماء المشتركة. وقال آخرون: الأمر يقتضي الإباحة، حتىٰ تقوم الدلالةُ علىٰ الندب، أو الوجوب.

والدليل علىٰ أنه علىٰ الوجوب: أنه لو لم يكن كذلك: كان المأمور مخيَّرًا بين أن يفعل ذلك وبين أن لا يفعله، والتخيير لا يجوز إثباته مِن غير

---

(١) هود: ٩٧.

(٢) انظر: أصول الجصاص (٢/٨٧)، المعتمد (١/٥٧)، العدة لأبي يعلىٰ (١/٢٢٤)، العدة للطوسي (١/١٧٠)، التبصرة (ص ٢٦)، أصول السرخسي (١/١٥)، كشف الأسرار (١/١٠٦).

لفظٍ يقتضيه، كما لا يجوز إثبات وجوب مأمورٍ به إلا بوجود لفظٍ يقتضيه؛ وإذا كان كذلك، ولم يوجد مِن الآمر لفظ التخيير: لم يجز أن يجعله مخيرًا في فعله، بل يجعله لازمًا له يقتضيه الأمر.

إن قال قائلٌ: ما أنكرتم علىٰ مَن قال إنّ للوجوب أيضًا ألفاظًا تختص به، نحو قوله: «أوجبتُ عليك، وألزمتُك، ولا يحلُّ لك تركُه»، كما أن للتخيير لفظًا يختص به، وهو قوله: «افْعَلْ إِنْ شئتَ»؛ فإن كان لا يجوز إثبات التخيير مِن غير وجود لفظٍ يختص به: فكذلك لا يجوز إثبات الوجوب مِن غير وجود لفظٍ يختص به.

قيل له: لفظ «الأمر» مِن ألفاظ الوجوب؛ ألا ترىٰ أنه إذا اقترن به دلالةٌ علىٰ الوجوب: كان[1] الوجوبُ مستفادًا مِن لفظ الأمر؛ لأنه لو لم يكن كذلك: [٣/و] كان لفظ الأمر في الوجوب مجازًا ومستعملًا في غير ما وُضع له؛ وهذا لا يقوله أحدٌ مِن أهل اللغة ولا مِن أهل العلم. وإذا كان كذلك، فما أثبتنا الوجوب إلا بلفظٍ يختص به، ومَنْ مَنَع ذلك: أثبت التخيير بغير لفظٍ يختص به.

وجوابٌ آخرُ: وهو أنّ لوجوبِ الاجتناب مِن الفعل ألفاظًا أخصّ مِن النهي، وهو قوله: «لا يَسَعك فِعْلُه، وحرامٌ عليك ذلك»، ومع هذا لم يمنع ذلك مِن كون النهي دلالةً علىٰ وجوب الاجتناب مِن المنهي عنه. كذلك لا يمتنع مِن أن يكون للوجوب ألفاظٌ[2] أخصّ مِن الأمر، ولا يمنع[3] ذلك مِن

(١) ص: (وكان).

(٢) ص: (ألفاظا).

(٣) ص: (يمتنع).

كون الأمر دلالةً علىٰ وجوب الفعل.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّ الأمر إذا صدر عن حكيمٍ مفترضِ الطاعة، نحو الأوامر الصادرة عن رسول الله ﷺ، ولم يفعل المأمورُ ما أُمِر به: فإنه يحسن ذمُّه وتوبيخُه ولومُه علىٰ ترك ذلك؛ فلولا أنَّ الأمر اقتضىٰ الوجوب: لما حَسُنَ الذَّمُّ واللَّوْمُ.

فإن قيل: إنما كانت أوامرُ النبي ﷺ علىٰ الوجوب لدلالةٍ مقترنةٍ بها مِن شاهد الحال ونحو ذلك؛ فأما مجردها، فإنه لا يدل علىٰ الوجوب، ولا يحسن معه الذَّم والتعنيف.

قيل له: لو كان كذلك: لاختص بمعرفة وجوبه مَنْ شاهده، دون مَنْ غاب عنه؛ لأنّ دلالة الحال يختص بها المشاهِدُ للحال دون غيره، وفي علمنا أنه يحسن [٣/ظ] ذَمُّ مَن خالف النبي ﷺ فيما أَمَرَه به ممَّن شاهده وممن غاب عنه ممن سمع أمره؛ وهذا دليلٌ علىٰ بطلان هذا القول.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ أصحاب النبي ﷺ كانوا يسكنون إلىٰ ورود لفظٍ مِن جهته، فصار هذا إجماعًا منهم علىٰ أنّ نفس الأمر يقتضي الوجوب.

احتج مَن حمل مجرَّد أوامر رسول الله ﷺ علىٰ الندب(١): بأنَّ الأمر يدل علىٰ حسن المأمور به، وعلىٰ أنه مرادٌ(٢) للآمِر؛ وحسنُ الشيء لا يدل علىٰ وجوبه، كالمباحات، فإنها حسنةٌ، وهي غير واجبةٍ؛ وكونه مرادًا للآمر

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٢٤٥ ـ ٢٤٦).

(٢) ص: (مرادا).

لا يدل على الوجوب؛ لأنَّ النوافل مرادةٌ[1] له، ولا يدل ذلك على الوجوب، فصار الوجوب صفةً زائدةً على حسن الشيء، وعلى كونه مرادًا، فلا يجوز إثباته بنفس الأمر.

قيل له: كونه حسنًا ومرادًا لله تعالى مع عدم اللفظ المقتضي للتخيير يدل على الوجوب، وعدم وجود لفظ التخيير صفةٌ زائدةٌ على كونه مرادًا حسنًا، فلهذا المعنى أثبتنا الوجوب بلفظ الأمر.

وقد استدل القائلون بالوجوب: بقوله[2] تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾[3]، وقوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[4]. وهذا لا يصحّ اعتماده؛ لأنّ فيه حملَ الأمر على الوجوب بدلالةٍ، وهذا لا يمنع منه القائلون [٤/و] بالندب.



(١) ص: (مراد).

(٢) (بالوجوب بقوله) مكرر في: ص.

(٣) النور: ٦٣.

(٤) النساء: ٥٩.

فَصْلٌ (١)

وأما الدليل علىٰ فساد قول مَنْ قال بالوقف، فهو: أنّ الصحابة قد عقلتْ وجوب أوامر النبي ﷺ، ولم يقفوا فيه؛ فلو كان الأمر يقتضي الوقف، لكانوا قد وقفوا فيما أَمَرَ به إلىٰ أن يرد معنًىٰ غيرُ الأمر، يُسْتَدَلّ به علىٰ الوجوب، وفي علمنا بأنهم كانوا يسارعون إلىٰ امتثال أوامره؛ فهذا دليلٌ علىٰ بطلان قول مَنْ قال بالوقف.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّ الأمر لو لم يوجِب إلا الوقف: لكان وجود الأمر وعدمه سواءً؛ لأنّ الوقف كان موجودًا قبل ورود الأمر؛ وهذا يوجب كون الأمر عبثًا خاليًا عن فائدةٍ.

إن قال قائلٌ: إنّ الأمر وإن كان مقتضاه الوقف، فليس يخلو مِن فائدةٍ؛ وهو: أن يعتقد أنه مأمورٌ بشيءٍ يسمىٰ له في الثاني، كما قلتم في المجمل؛ لأنه لا يخلو مِن فائدةٍ، وهو أنه يعتقد وجوب شيءٍ في الجملة، وأنه سيبين له في الثاني.

قيل له: هذا السؤال لا يصح؛ لأنّ عندنا أنَّ المجمل لا يجوز أن يتأخر البيانُ عنه، وعندهم أنّ الأمر يجوز أن يتأخر البيانُ عنه إلىٰ وقت الحاجة. وأما علىٰ قول مَن يجوِّز تأخير البيان:

(١) انظر المصادر المذكورة في المسألة السابقة.

فالجواب عنه: أنّ المجمل يفيد في الجملة ما لم يكن معلومًا مِن قبلُ، مثل [٤/ظ] قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾(١)، أنه يفيد وجوبَ حقٍّ لم يكن معلومًا مِن قبلُ؛ والبيان يحتاج إليه في مقداره، فأما الأمر فإنه لا يفيد إلا الوقف، وذلك موجودٌ قبل ورود الأمر، فصار وجود الأمر وعدمه سواءً.

واعتمد مَن قال بالوقف: علىٰ أنّ لفظ الأمر يرد في الوجوب، والندب، والإباحة، والتهدد علىٰ صفةٍ واحدةٍ، فليس حمله بمجرده علىٰ بعض ذلك أولىٰ مِن بعضٍ، فجرىٰ مجرىٰ الأسماء المشتركة ـ كالعين والجون(٢) ـ، الذي هو حقيقةٌ في معانٍ مختلفةٍ؛ فلم يجز حمل اللفظ علىٰ بعضه دون بعضٍ إلا بدلالةٍ.

والجواب: أنَّا لا نسلم أنّ وروده في جميع ذلك حقيقةٌ، بل هو حقيقةٌ في الوجوب، مجازٌ فيما سواه، علىٰ ما سنبينه مِن بعدُ. واللفظُ إذا كان له حقيقةٌ ومجازٌ: وجب حملُه علىٰ الحقيقة، ولا يجوز التوقف فيه، كذلك ههنا.

فإن قيل: لمّا لم يكن أمرًا بجنسه، وإنما يكون أمرًا بمعنًىٰ آخر يقترن به: فوجب أن لا يُحْمَل علىٰ الوجوب وأن يُتَوَقَّف فيه.

قيل له: إذا ثبت أنَّ الآمر أرادَ المأمور به: وَجَبَ حملُه علىٰ الوجوب، كما إذا ثبت أنّ الموجود لَه أَوَّلٌ: وجب الحكم بكونه محدَثًا؛ وما لم يثبت / [٥/و] ذلك: لم يجز الحكم بحدوثه، كذلك ههنا.

---

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) ص: (الحوز).

٣ | مَسْأَلَةٌ:

في الأمر إذا لم يرد به الإيجاب، هل هو أمرٌ في الحقيقة أم لا[١]؟

كان أبو بكر الرازي يقول: إنه لا يكون أمرًا في الحقيقة، وإنَّ حقيقة الأمر ما أُريد به الوجوب، وكان يحكي ذلك عن أبي الحسن الكرخي. وقال أكثر أهل العلم: الأمر بالندب حقيقةٌ، كهو في الإيجاب.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: أنَّ أسماء الحقائق لا تنتفي عن مسمياتها بحالٍ، علىٰ ما بيَّناه مِن قبلُ؛ وقد علمنا أنَّ الندب يحسن أن ينتفي عنه اسم الأمر بأن يقول القائل: «إنِّي غيرُ مأمورٍ أنْ أصلِّي الساعةَ ركعتين»، وإن كان مندوبًا إلىٰ ذلك، ويقول: «أنا غيرُ مأمورٍ بصوم يوم الخميس»، وإن كان مندوبًا إلىٰ ذلك، ويكون صادقًا في خبره؛ وإذا صحَّ ذلك: علمنا أنَّ الأمر بالندب ليس بأمرٍ علىٰ الحقيقة؛ ألا ترىٰ أنَّه لما كان حقيقةً في الواجب، لم يجز أن يقال: أنا غيرُ مأمورٍ بصلاة الفجر[٢].

واحتج مَن ذهب إلىٰ القول الثاني: بأنَّ النوافل مرادةٌ لله ﷻ، وفاعلها مطيعٌ له؛ فلولا أنه أمرٌ علىٰ الحقيقة: كان حكمُ المندوب إليه حُكمَ المباح الذي لا يكون فاعله مطيعًا ولا مستحقًّا للثواب؛ وفي عِلْمِنا أنَّ الأمر بخلاف ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ النوافل [٥/ظ] كالواجبات في كون الأمر حقيقة فيها.



(١) انظر: أصول الجصاص (٢/٧٩)، المعتمد (١/٥٧)، العدة لأبي يعلىٰ (١/٢٤٨)، التبصرة (ص ٣٦)، أصول السرخسي (١/١٤ ـ ١٥)، كشف الأسرار (١/١١٩).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٢٥٥).

٤ | مَسألةٌ:

في أنَّ الأمر الوارد بعد الحظر ما حكمه[١]؟

مِنَ النَّاس مَنْ قال: إنّ ذلك بمنزلة الأمر المبتدأ في أنه يقتضي الوجوب. ومنهم مَنْ قال: إنه يقتضي الإباحة.

والدليل علىٰ صحة قول الأول: أنّ الأمر إذا كان مقتضاه الإيجاب، فورودُه بعد الحظر لا يؤثر في ذلك؛ ألا ترىٰ أنَّ وروده بعد الحظر العقلي لا يمنع وجوبه. يبيِّن ذلك: أنَّ فعل الصلاة والصوم مِن جهة العقل محظورٌ، ثم وُرودُ الأمر بهما لم يمنع مِن وجوبهما، كذلك الحظر مِن جهة السمع: لا يمنع أن يكون الأمر الوارد بعده علىٰ الوجوب[٢].

ويبيِّن صحة هذا: أنّ الله ﷻ حظر الحلق في الإحرام، وأَمَرَ به عند التحلُّل، ولم يكن هذا الأمر مفيدًا للإباحة[٣] ولا مانعًا مِن كونه نسكًا وواجبًا.

واحتج مَن ذهب إلىٰ القول الثاني: بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[٤]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٥]، وأنَّ ذلك اقتضىٰ إباحةَ ما كان محظورًا.

---

(١) انظر: المعتمد (١/٨٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١/٢٥٦)، العدة للطوسي (١/١٨٣)، التبصرة (ص ٣٨)، أصول السرخسي (١/١٩)، كشف الأسرار (١/١٢٠).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٢٦٢ ـ ٢٦٣).

(٣) (لها) + ص.

(٤) المائدة: ٢.

(٥) الجمعة: ١٠.

والجواب: أنَّ ذلك اقتضىٰ الإباحة بدلالة الإجماع؛ ولولا ذلك لقلنا: إنه يقتضي الوجوب.



٥ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ الأمر يقتضي التكرار، أو يقتضي فعل مرةٍ واحدةٍ[١]؟

عند أصحابنا: [٦/و] أنه لا يقتضي إلا فعل مرَّةٍ واحدةٍ، وهو قول أكثر العلماء. وقال بعض أصحاب الشافعي: إنّ الأمر المطلق يقتضي التكرار.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: أنَّ الأمر في الشاهد إذا اقتضىٰ فِعْلَ مرَّةٍ واحدةٍ: كذلك أوامر الله ﷻ، تقتضي فِعْلَ مرَّةٍ واحدةٍ.

والدليل علىٰ ذلك: أنَّ الرجل إذا أمر رجلًا أن يطلِّق امرأتَه: لم يجز للوكيل أن يطلِّقها أكثر مِن واحدةٍ؛ وكذلك إذا أَمَرَها هي أن تطلِّق نفسَها، لم يكن لها أن تطلِّق نفسها إلا واحدةً. وكذلك إذا أمر غلامَه أن يشتري خبزًا، لم يقتض ذلك إلا شِرَاء مرَّةٍ واحدةٍ، وكذلك أوامر الله سبحانه وأمر رسوله.

ويدل علىٰ ذلك أيضًا: أنَّ الأمر كالخبر؛ لأنه أمرٌ بإحداث الفعل، والخبر خبرٌ عن حدوثه؛ فإذا كان الخبر بأنَّ زيدًا دخل الدار لا يقتضي التكرار: كذلك الأمر بدخول الدار لا يقتضي التكرار.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢/١٣٥)، تقويم أصول الفقه (١/٢٢٧)، المعتمد (١/١٠٨)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٢٦٤)، العدة للطوسي (١/١٩٩)، التبصرة (ص ٤١)، أصول السرخسي (١/٢٠)، كشف الأسرار (١/١٢٢).

واحتج مَن ذهب إلىٰ القول الثاني بأشياءَ:

منها: أنه لو لم يقتض إلا فعل مرَّةٍ واحدةٍ، لما صحَّ النسخ فيه؛ لأنَّ النسخ إنما يصح إذا اقتضىٰ التكرار.

ومنها: أنَّ النهي يقتضي الانتهاء علىٰ الدوام، كذلك الأمر يجب أن يقتضي الفعل علىٰ الدوام.

ومنها: أنَّ أوامر القرآن كلها مقتضيةٌ للتكرار، كالأمر بالصلاة والصوم والزكاة.

ومنها: أنه إذا أُطلق [٦/ظ] الأمر، فليس بعضُ الأوقات يكون الفعل مرادًا فيه أولىٰ مِن بعضٍ، فيجب أن يكون علىٰ كل الأوقات.

والجواب عن الأول: مَنْ قال إنَّ الأمر علىٰ الفور: يمنع مِن ورود النسخ عليه؛ لأنه يؤدي إلىٰ أنَّ المأمور به هو الذي يُنهىٰ عنه؛ وذلك هو البَدَاءُ بعينه؛ والله يتعالىٰ عنه. ومَنْ قال بالتراخي: أجاز النسخ فيه؛ لأنه يقول: هو مأمورٌ بالفعل في الزمان الأول؛ فإن لم يفعله ففي الثاني، ثم في الثالث، فيكون في المعنىٰ المأمور به أفعالٌ كثيرةٌ علىٰ طريق البدل، فيحسن النسخ فيه؛ لأنّ المنهي عنه لا يكون هو المأمور به.

وأما الجواب عن الثاني: فهو[1] أنَّ النهي فيما بَيْنَنَا لَمَّا اقتضىٰ الامتناعَ عن المنهي علىٰ الدوام: كذلك النهي مِن جهة الله ﷻ؛ والأمر فيما بَيْنَنَا لا يقتضي ذلك: كذلك أوامر الله ﷻ.

(١) ص: (وهو).

ولأنَّ النهي لا يكون إلا قبيحًا، وترك القبيح يجب دائمًا؛ والأمر لا يكون مِن الله ﷻ إلا بالحسن، وفعل الحسن لا يجب على الدوام.

والجواب عن الثالث: أنَّ أوامر القرآن حُمِلَتْ على التكرار بدليلٍ لا بِظاهرها؛ يدلُّ على ذلك: أنَّ الأقرع بن حابسٍ سألَ رسولَ الله ﷺ عن الحجِّ: «هل هو على التكرار أم لا؟» فقال: «**لا**»[١]؛ فدلَّ على أنه اقتضى فِعْلَ مرَّةٍ واحدةٍ، وأنَّه مفارقٌ للصلاة والزكاة والصوم؛ وكان [٧/و] الأقرع بن حابسٍ مِن أهل اللسان. فلو كان الأمر يقتضي التكرار، لما استفهم ذلك.

وأما الجواب عن الرابع: فهو أنَّ الأمر عندنا على الفور، ويختصّ بالزمان الأول، على ما سنبيِّنه مِن بعدُ إن شاء الله[٢].



٦ | مسألةٌ:

في أنَّ الأمر المعلَّق بشرطٍ أو صفةٍ، هل يقتضي التكرار أم لا[٣]؟

قال أصحابنا: الأمر المعلَّقُ بشرطٍ أو صفةٍ لا يتكرَّر بتكرار الشرط، وأنه كالأمر المطلق في أنه يقتضي فِعْلَ مرَّةٍ واحدةٍ. ومن الناس مَنْ قال: يتكرَّر بتكرار الشرط والصفة.

---

(١) مسلم (١٣٣٧).

(٢) انظر (ص ٧٦).

(٣) انظر: أصول الجصاص (١٤٢/٢)، المعتمد (١١٤/١)، العدة لأبي يعلى (٢٧٥/١)، العدة للطوسي (٢٠٥/١)، التبصرة (ص ٤٧)، أصول السرخسي (٢١/١)، كشف الأسرار (١٢٣/١).

والدليل علىٰ صحة قولنا: أنَّ الأمر المعلَّق بشرطٍ فيما بيننا لا يقتضي التكرار؛ ألا ترىٰ أنَّه إذا وكّل غيرَه بطلاق امرأته، إنْ خَرَجَتْ مِن الدار: لم يجز له أن يطلِّقها إلا مرَّةً واحدةً عند أوَّل خروجٍ يوجد منها؛ وكذلك المولىٰ إذا أَمَرَ غلامَه أن يشتري طعامًا إذا دخل السوق، فاشترىٰ مرَّةً واحدةً: لم يجز له أن يشتري كلَّما دخل السوق. فَدَلَّنا هذا علىٰ أنَّه كالأمر المطلق في أنه لا يقتضي التكرار(١).

ولأنَّ الأمر المطلق إذا اقتضىٰ فِعْلَ مرَّةٍ واحدةٍ، كذلك المعلَّقُ بالشرط والصفة، يقتضي تخصيص تلك المرَّة بوجود ذلك الشرط أو تلك الصفة.

احتجَّ مَنْ خالفنا في ذلك: بأنَّ الأوامرَ المعلَّقةَ بشرطٍ [٧/ظ] أو صفةٍ في كتاب الله ﷻ تتكرَّر بتكرار الشرط والصفة، كقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾(٢)، وقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾(٣).

ومنها: أنَّ الشرط كالعلة، والحكم المعلَّق بالعلة يتكرَّر(٤) بتكرار العلة، كذلك المعلَّق بالشرط، يتكرَّر بتكرار الشرط.

ومنها: أنَّه لو لم يتكرَّر، كان إذا تَرَكَ الفعلَ عند الشرط الأول، فَفَعَلَه عند الشرط الثاني: فَعَلَهُ قضاءً لا أداءً، وفي إجماعهم أنه يكون مؤدِّيًا لا قاضيًا: دليلٌ علىٰ(٥) أنه يوجب التكرار.

---

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٢٧٥).

(٢) النور: ٢.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) ص: (يتكرار).

(٥) ص: (عليه).

ومنها: أنَّ النهي المعلَّق بصفةٍ كالأمر المعلق بصفةٍ؛ فإذا كان النهي يتكرر بتكرار الصفة، كذلك الأمر يتكرر بتكرر الصفة.

فأما الجواب عن الأول: فهو أنّ التكرار في تلك الأوامر عُلِم بدليلٍ آخرَ، لا بظاهره.

والجواب عن الثاني: هو أنَّ الصفة ليست كالعلة؛ لأنّ العلة توجب الحكم، والشرط لا يوجبه، ومثل الشرط لا يكون شرطًا، ومثل العلة يكون علةً.

والجواب عن الثالث: هو أنّ ما يفعله عند الشرط الثاني يكون قضاءً؛ ألا ترىٰ أنه لا يجب إلا بدليلٍ آخرَ، وإنْ كان لا يسمىٰ قضاءً في بعض الأحوال، فذلك عبارةٌ لا دلالة في معناها[1] علىٰ فساد ما قلناه.

[٨/و] **والجواب عن الرابع:** هو أنَّ النهي المعلَّق بصفةٍ لا يقتضي الانتهاء إلا مرَّةً واحدةً، فهو كالأمر عندنا في أنه لا يقتضي التكرار[2]، علىٰ ما سنبينه مِن بعدُ إن شاء الله ﷻ[3].



(١) ص: (امتناعها).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٢٧٥ ـ ٢٧٧).

(٣) بل قد تقدم بيانه قبل هذه المسألة.

٧ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ الأمر المطلق هل هو على الفور أم لا[(١)]؟

قال أصحابنا: الأمرُ المطلق يقتضي فعل المأمور به عقيبَ الأمر، ثم اختلفوا: فمنهم مَنْ قال: إن لم يفعله عقيب الأمر، سَقَطَ فِعْلُه، ولا يلزمه بعد ذلك إلا بأمرٍ مستقبلٍ. ومنهم مَنْ قال: يلزمه في الزمان الثاني؛ فإن لم يفعل، ففي الثالث، ثم علىٰ هذا الترتيب. وقال أصحاب الشافعي وكثيرٌ مِن المتكلمين: إنّ الأمر يقتضي فعلَ المأمور به علىٰ غير تخصيصٍ[(٢)] له بوقتٍ.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: أنه قد ثبت أنَّ الأمر يقتضي فعل مرةٍ واحدةٍ، وثبت أنَّ ما يفعله عقيب الأمر مرادٌ للفظ الأمر؛ وإذا صحَّ ذلك، استحال أن يكون ما فعله في الثاني والثالث مأمورًا به؛ لأنّ ذلك يؤدي إلىٰ نقض قولنا: «إنّ الأمر يقتضي فعل مرةٍ واحدةٍ»، ويؤدي إلىٰ القول بالتكرار، وهذا لا يجوز.

دليلٌ آخرُ: وهو أن لا يخلو: إما أن يكون علىٰ الفور، أو علىٰ التراخي؛

وإن كان علىٰ التراخي، لم يخل:

إما أن يكون له تأخيره أبدًا، أو له أن يؤخِّره [٨/ظ] إلىٰ غايةٍ، ثم يصير مفرّطًا.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (١٠٥/٢)، المغني للقاضي عبد الجبار، قسم الشرعيات (ص ١٠٢)، المعتمد (١٢٠/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٢٨١/١)، العدة للطوسي (٢٢٥/١)، التبصرة (ص ٥٢)، أصول السرخسي (٢٦/١)، كشف الأسرار (٢٥٤/١).

(٢) ص: (تخصص).

فإن كان له أن يؤخِّره أبدًا: صار ذلك نفلًا، وخرج مِن أن يكون واجبًا.

وإن كان له تأخيره إلىٰ غايةٍ، ثم يصير مفرطًا: أدّىٰ ذلك إلىٰ أن يكون قد كُلِّف العبادة في زمانٍ مجهولٍ، فيصير تكليفَ ما لا يطاق، واللهُ سبحانه يتعالىٰ عن ذلك. فإذا بطل الوجهان: صحَّ الثالث، وهو: أنَّه علىٰ الفور.

ولا يلزم علىٰ هذا تكليف الوصية عند الموت، وإن كان وقتُ الموت مجهولًا؛ لأنّ الموت عليه أمارةٌ، وله علامةٌ، فتعليق الوصية بحضوره لا يكون تعليقًا له بوقتٍ مجهولٍ لا دلالةَ عليه.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّ الأمر المطلق في الشاهد يقتضي التعجيل، فإن لم يفعل المأمورُ ذلك: استحقّ الذم والتوبيخ، وذلك يدل علىٰ أنّ الأمر في الغائب حكمه هذا الحكم.

احتج مَن قال بالقول الثاني: أنَّ الأمر يقتضي كون ذلك الفعل مرادًا به فقط، مِن غير تخصيصٍ له بوقتٍ دون وقتٍ، هو: أنه لو أراد الحكيمُ إيقاعَه في وقتٍ بعينه: لَبَيَّنه، وإذا لم يبيِّنه: علمنا أنَّ المراد إيقاعه في أي وقتٍ كان.

واحتجوا: بأنَّ الآمِر لو خصَّه بوقتٍ متأخِّرٍ: وَجَبَ تأخيرُه، كما أنَّه إذا خصَّه بوقتٍ متقدِّمٍ: وجب تقديمُه. فإذا لم يكن الوقت [٩/و] مذكورًا، فليس هو بالتعجيل أولىٰ منه بالتأخير.

واحتجوا: بحسن الاستفهام مِن المأمور عن الزمان الذي يُوقِعه فيه، وأنَّ الأمر بأيِّ وقت أدَّىٰ به: جاز؛ وفي هذا دلالةٌ علىٰ أنه لا يقتضي الفور.

الجواب عن الأول: أنه دعوىٰ عاريةٌ عن البرهان؛ لأنّ الأمر يقتضي

كون الفعل مرادًا في الزمان الأول بلا خلافٍ، فلذلك لم يلزم الحكيمَ بيانُ وقته الذي يوقعه فيه.

الجواب عن الثاني: أنه ليس مِن حيث إنه إذا خصَّه بزمانٍ متأخرٍ وجب تأخيره، ما دل علىٰ أنه إذا أطلق لا يقتضي التعجيل؛ ألا ترىٰ أنَّ الجزاء[1] إذا شُرط تأخيرُه عن الشرط تأخَّر، وإذا أُطْلق لزم ذلك عقيب الشرط؛ وكذلك الإبدال في العقود: إذا شُرط فيها التأجيل بأجلٍ؛ ثمّ لا يدل ذلك علىٰ أنه إذا أُطلق لم يلزم البدل عقيب العقد: كذلك هذا.

والجواب عن الثالث: هو أنَّ الاستفهام لا يحسن مِن المأمور عن الوقت الذي يوقع الفعل فيه، بل يلزمه فِعْلُه عقيبه، وإذا كان كذلك: بطل ما ادَّعوه[2].



| ٨ | مسألةٌ:

في أنَّ المأمور به إذا كان مؤقتًا، هل يسقط بفوات وقته أم لا[3]؟

الَّذي ذهب إليه أصحابنا: أنه يَسقط، ويُحتاج في قضائه إلىٰ أمرٍ ثاني[4] غيرِ الأمر الأول. ومِنْ أصحاب [٩/ظ] الشافعي مَنْ قال: حكم الأمر باقٍ حتىٰ

(١) ص: (الجزء). والتصويب مِن العدة لأبي يعلىٰ (١/٢٨٩).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٢٨٣ ـ ٢٨٩).

(٣) انظر: المعتمد (١/١٤٤)، العدة لأبي يعلىٰ (١/٢٩٣)، العدة للطوسي (١/٢٠٩)، التبصرة (ص ٦٤)، كشف الأسرار (١/١٣٩).

(٤) كذا في: ص. وهو جائزٌ. انظر: شرح المفصل لابن يعيش (٥/٢٢١)، شرح الألفية (المقاصد الشافية) للشاطبي (٨/٢٨).

يفعل المأمور به.

والدليل علىٰ صحة قولنا: أنَّ المفعول في الوقت الثاني غيرُ المفعول في الوقت الأول، فيُحتاج في وجوب الفعل في الوقت الثاني إلىٰ دلالةٍ أخرىٰ، كما يُحتاج في وجوبه في الوقت الأول إلىٰ دليلٍ.

ويدل علىٰ صحة هذا: أنّ المصالح تختلف باختلاف الأوقات، وقد عَلِمْنا كونَ الفعل مصلحةً في الوقت الذي خصَّه به، ولا يُعلم كونه مصلحةً في الزمان الثاني، ولا يجوز إيجابه مع جواز كونه مفسدةً[(١)].

واحتج مَن خالفنا: بأنَّ عين الوقت لا قُربة فيه؛ لأنه ليس مِن أفعالنا، وما ليس مِن فعلنا: لا تتعلق به القُربةُ، وإذا كان كذلك: استوىٰ الوقتُ الذي عُلِّق به الفعل وغيرُه مِن الأوقات.

والجوابُ: أنَّ الوقت وإن لم تتعلق به لعينه قربةٌ، فإنه لا يمتنع أن يكون مصلحةً لنا إذا أوقعنا الفعل فيه، كوقت الجمعة: أنّ في فعل الجمعة فيه مصلحةٌ، ليس في غيره مِن الأوقات، وكذلك صومُ شهر رمضان، وحجُّ البيت.

وجوابٌ آخرُ: وهو أنه لو كان كذلك: لَصَحَّ فعل العبادات المؤقتة قبل وقتها، وكان يجب أن يجوز صوم شهر رمضان قبل وقته، وحج البيت، إذ[(٢)] كان الوقت لا اعتبار به؛ وفي إجماعهم علىٰ بطلان هذا القول دليلٌ علىٰ اعتبار الوقت.



(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٢٩٩).
(٢) ص: (إذا).

٩ | مَسْأَلَةٌ:

[١٠/و] **في الأمر المطلق إذا لم يفعل المأمور به عقيب الأمر، هل يسقط ذلك الأمر أم لا[١]؟**

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنه لا يسقط، وأنه يفعله في الزمان الثاني، فإن لم يفعل ففي الثالث، وهذا تقديره في سائر الأوقات إلىٰ آخر عمره. وكان غيره مِن مشايخنا يقول: إنه يسقط كالأمر المقيَّد بوقتٍ، إذا فات وقتُه أنه يسقط.

احتج مَن قال بالقول الأول: أن تقييد[٢] المأمور به بالوقت يوجب له صفةً زائدةً علىٰ كونه مطلقًا؛ إذ لو لم يكن كذلك: لم يكن لتقييده بالوقت معنًىٰ، ولكان المطلق كالمقيد في أنه لا يجوز تأخيره عن وقت الوجوب؛ وإذا كان كذلك: لم يجز أن يختلفا إلا في باب سقوط المقيَّد منهما بفوات وقته، وبقاء حكم المطلق بعد الوقت الأول.

احتج مَن قال بالقول الثاني: بأنّ الأمر المطلق والمقيَّد سواءٌ في تعليقهما بالوقت، وإذا سَقَطَ أحدُهما بمضيِّ الوقت، وجب أن يسقط الآخر. يبين ذلك: أنّه ما ثبت مِن جهة النطق بمنزلة ما ثبت بدليلٍ؛ ألا ترىٰ أنَّ عقد البيع لما أوجب[٣] سلامة المبيع: كان شرط المشتري كذلك وسكوته عنه

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢/١٠٧)، المعتمد (١/١٤٥)، العدة لأبي يعلىٰ (١/٢٩٤)، العدة للطوسي (١/٢٠٩)، أصول السرخسي (١/٤٤).

(٢) ص: (تقيد).

(٣) ص: (وجب). والتصويب مِن العدة لأبي يعلىٰ (١/٢٩٩).

بمنزلةٍ، في أنه يقتضي سلامة المبيع بجميع أجزائه.

ويجاب عن هذا: بأنَّ الأصول [١٠/ظ] فرَّقت بين المنطوق به، وبين ما يثبت مِن طريق الحكم؛ ألا ترىٰ أنَّ الخيار الثابت بالشرط، جهالةُ المدة فيه تُبْطل العقد، والخيارَ الثابتَ حكمًا ـ وهو خيار العيب والرؤية ـ جهالةُ المدة فيه لا تُبْطل العقد. والانفصال عن هذا: أنَّ أحد الخيارين مؤقَّتٌ، والآخر غير مؤقتٍ؛ ولهذا اختلفا. وأما في مسألتنا، فالأمران جميعًا مؤقّتان: أما أحدهما فبالنطق، وأما الآخر فبالدلالة، وإذا سقط أحدهما بمضيِّ الوقت، سقط الآخر(١).



١٠ | مَسْأَلَةٌ(٢):

إذا ورد الأمرُ بأشياءَ علىٰ طريق التخيير، كالكفارات الثلاث: اختلف العلماء في ذلك؛ فمنهم مَنْ قال: الواجبُ منها واحدٌ بغير عينه، وهذا مذهب عامّة الفقهاء. ومنهم مَنْ قال: إنّ الجميع واجبٌ علىٰ طريق التخيير. وكان أبو الحسن الكرخي مرَّةً ينصر القول الأول، ومرَّةً ينصر القول الثاني.

فأمَّا مَنْ قال: إنَّ الجميع واجبٌ علىٰ طريق التخيير، فإنَّه يحتجّ بأنَّ الأمر تَنَاوَلَ كلَّ واحدٍ كتناوُل الآخر، فقد تساويا في هذا الوجه؛ وتساويا في

---

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢٩٩/١، ٣٠٠).

(٢) أصول الجصاص (١٥٦/٢)، المغني للقاضي عبد الجبار، قسم الشرعيات (ص ١٢٣)، المعتمد (٨٤/١)، التبصرة (ص ٧٠)، العدة لأبي يعلىٰ (٣٠٢/١)، العدة للطوسي (٢١٩/١)، تيسير التحرير (٢١١/٢).

أنَّ[1] المصلحة في كل واحدٍ كالمصلحة في الآخر، وفي أنَّ الآمِر أراده، وأنَّه إذا كفَّر به وقع موقعَه؛ فإذا كان أحدهما واجبًا، كان الآخر كذلك. فإنْ سَلَّم مَنْ خالف في المسألة [٢٢/و] هذه المواضعَ، وقال مع ذلك: إنّ الواجب واحدٌ: فهذا خلافٌ في العبارة، وإن خالف في شيءٍ مِن ذلك: كان خلافًا في المعنىٰ، وَوَجَبَ الكلام عليه[2].

فإن قيل: إنّ الله تعالىٰ أراد واحدًا منها، وذلك هو الصلاح دون غيره.

قيل له: لو كان كذلك: لكان إذا فعل غيرَه، لا يجزيه. وفي إجماع الجميع أنّ المكفِّر لو فَعَلَ ما تركه مِن الكفارات أجزأه: دليلٌ علىٰ بطلان هذا القول.

فإن قيل: الذي أُريدَ منه هو الذي اختاره.

قيل له: قد أجبنا عن هذا، وذلك أنّ الأمة أجمعت أنَّ الذي لم يختره بمنزلة[3] [ما] اختاره في أنّ الوجوب يسقط به؛ علىٰ أنه لا يجوز أن يكون الوجوب مقصورًا علىٰ ما اختاره؛ لأنه يختار ما هو مصلحةٌ له، كما يختار ما ليس بمصلحةٍ، ولا يجوز أن يخيّره في ذلك، كما لا يجوز أن يخيّره بين تصديق نبيٍّ ومتنبّئٍ، وهو لا يعرف النبيَّ منهما، كذلك هذا.

فإن قيل: أليس قد ورد الشرع بجواز الخيار في البيع، وإن كان لا يدري أيَّهما يختار، فيكون المعقود عليه واحدًا مِن تلك الأعيان بغير عينه، فهلّا

(١) ص: (أنّ في).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٣٠٦، ٣٠٧).

(٣) (قال) + ص.

جاز مثل ذلك في العبادات؟

قيل له: إنّ البيع أصله موقوفٌ علىٰ اختياره، فجاز وقوف التعيين علىٰ اختياره، ووجوب العبادات لا يقف علىٰ اختياره، فتعيينه أيضًا لا يقف علىٰ اختياره.

فإن قيل: أليس لو فعل الجميعَ: كان الواجب واحدًا؛ ولو ترك [٢٢/ظ] الجميع، كان معاقبًا علىٰ ترك واحدٍ مِن ذلك، فهلّا دلَّ هذا علىٰ أنّ الواجب واحدٌ لا بعينه؟

قيل له: إذا فعل الجميع وأوجده، استحال التخيير. فلو قلنا: إنّ الجميع واجبٌ، لأدّىٰ إلىٰ أن يكون واجبًا علىٰ طريق الجمع، وكذلك إذا ترك الجميع؛ لو قلنا إنه يعاقَب علىٰ ترك الجميع: لأدّىٰ إلىٰ ذلك أيضًا، وهذا غير سائغٍ؛ وإنما يسوغ التخيير فيما لا يوجده، وهو قادرٌ علىٰ إيجاده، وإذا كان كذلك: صحَّ ما قلنا.

فإن قيل: أليس المكفِّر مخيّرٌ في عتق رقبةٍ أيّ رقبةٍ شاء، وفي إطعام أيِّ فقيرٍ شاء، وكذلك المصلِّي مخيّرٌ في أن يصلي في أيِّ بقعةٍ شاءَ؟ أفيقولون: إنَّ عتق جميع الرقاب واجبٌ، وإنّ الطعام لجميع المساكين واجبٌ، وإنّ الصلاة في جميع البقاع واجبةٌ[1]؟

قيل له: كذلك نقول: إنه واجبٌ علىٰ طريق التخيير، ولا فرق عندنا بين هذه المسألة وبين سائر ما أفرده [مِن] المسائل.

---

(١) ص: (واجب).

| ١١ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ تكرار لفظ الأمر هل يقتضي تكرار فعل المأمور به أم لا[(١)]؟

فمذهب أصحابنا: أنَّ تكرار لفظ الأمر إذا تعلَّق بنكرةٍ: [٢٣/و] اقتضىٰ تكرار فعل المأمور به، مثل أن يقول الله ﷻ لعبده: «صلِّ ركعتين»، ثم يقول: «صلِّ ركعتين»، فيكون الثاني غير الأول. ولهذا قال أبو حنيفة في الإقرار بمالٍ[(٢)]: إنّ الثاني غيرُ الأول، وفي الطلاقَين المؤقَّتين: أنهما تطليقان. وذهب بعضُ أصحاب الشافعي إلىٰ أنَّ تكرار الأمر لا يقتضي تكرار المأمور به، إلا بدلالةٍ مبتدأةٍ.

والدليل علىٰ صحة ما قلنا: أنَّ كل واحدٍ مِن اللفظين له حكمٌ في نفسه مفردٌ به، بدلالة أنَّه لو عَرِيَ عن اللفظ الآخر: تعلَّق به الحكم؛ وإذا كان كذلك: لم يجز لنا أن نجعل الثاني والأول سواءً إلا بدلالةٍ.

دليلٌ آخرُ: وهو ما روي عن ابن عباسٍ أنَّه قال: «لن يغلب عسرٌ يسرَينِ»[(٣)]. فجعل اليسر[(٤)] الثاني المذكورَ في الآية غيرَ الأول لمَّا كان بلفظ

---

(١) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٢٧٨/١)، العدة للطوسي (٢١٥/١)، التبصرة (ص ٥٠)، تيسير التحرير (٣٦١/١).

(٢) هذا النقل عن أبي حنيفة فيه شيء من الغموض، وما جاء في أصول الجصاص أوضح وأتم، حيث قال (١٥٠/٢): «وقال أبو حنيفة فيمن أقر لرجل بدرهم ثم أقر له بدرهم: إن الثاني غير الأول، وإنما كان هذا هكذا من قبل أن لكل واحد من اللفظين حكما في نفسه...». وانظر: أصول السرخسي (١٥٩/١)، كشف الأسرار (١٦/٢).

(٣) الفراء في معاني القرآن (٢٧٥/٣)، وعلّقه البخاري في الصحيح: كتاب تفسير القرآن، تفسير سورة الضحىٰ. وروي مرفوعًا، وروي كذلك عن عمر وعليٍّ موقوفًا عليهما.

(٤) ص: (اليسير).

النكرة، وجعل العسرين واحدًا لمَّا كان معرفةً.

واحتج مَن خالفنا في ذلك: بأنَّ الله تعالىٰ كرَّر الأمر بفعل الصلاة، وبأداء الزكاة في مواضع في القرآن، ثم كان المأمور به ثانيًا هو المأمور به أولًا، فدلَّ ذلك علىٰ أنّ تكرره لا يوجب تكرار المأمور به.

والجواب: أنّ ذلك بدلالةٍ، لا بظاهر اللفظ، فلا يصح الاحتجاج به.



| ١٢ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ الأمر هل يقتضي كون المأمور به [٢٣/ظ] مجزئًا أم لا[(١)]؟

مذهب الفقهاء أنه يقتضي ذلك. وقالت طائفةٌ مِن المتكلمين: إنه لا يقتضي ذلك، وأنّ كونه مجزئًا يُعلم بدلالةٍ غير الأمر.

واحتج الفقهاء لقولهم: بأنَّ إجزاء[(٢)] الفعل حكمٌ تعلَّق بالمأمور [به]، كما أنّ استحقاق الثواب حكمٌ تعلَّق به؛ فإذا كان فعل المأمور به علىٰ شرائط يدل علىٰ استحقاق الثواب: كذلك يجب أن يدل علىٰ إجزائه.

دليلٌ آخرُ: وهو أنه لا طريق إلىٰ معرفة إجزائه إلا وقوعه علىٰ الوجه المأمور به؛ ألا ترىٰ أنَّه يستحيل أن تكون الدلالة علىٰ إجزائه وقوعُه علىٰ غير

---

(١) انظر: المعتمد (١/٩٩)، العدة لأبي يعلىٰ (١/٣٠٠)، العدة للطوسي (١/٢١٢)، التبصرة (ص ٨٥)، ميزان الأصول (ص ١٣٧).

(٢) في: ص والعدة لأبي يعلىٰ (جواز)، وسياق الكلام في (الإجزاء). وبما أنها تكررت في بقية المواضع مِن هذه الفقرة، فإني سأكتفي بما أشرت إليه دون تكرير التنبيه في كل موضع. وقارن بالعدة للطوسي (١/٢١٣).

الوجه المأمور به؛ فدلّ ذلك علىٰ ما قلناه.

واحتج المخالف: بأنَّ معنىٰ قولنا: «يجزيه»: هو لأنه لا تجب عليه الإعادة، وقد علمنا أنه غير ممتنعٍ أن يأمر الحكيم بفعل مِن الأفعال، ويقول: «إذا فعلتموه، فقد فعلتم الواجب، واستحققتم الثواب، وعليكم الإعادة مع ذلك»؛ ألا ترىٰ أنَّ الحَجَّة الفاسدة مأمورٌ بالمضيّ فيها، ويستحق الثواب علىٰ فعلها، ومع ذلك يلزمه الإعادة. وكذلك مَنْ ظَنَّ أنه علىٰ طهارةٍ، وهو في آخر الوقت، فإنّ الصلاة واجبةٌ عليه، وهو مأمورٌ بها، ومع ذلك يلزمه الإعادة إذا علم أنه علىٰ غير طهارةٍ.

والجواب عن ذلك: أنّ ظاهر الأمر [٢٤/و] في المسألتين يقتضي الإجزاء، وأن لا إعادة[١] عليه، إنما وجب القضاء بدلالةٍ مبتدأةٍ، وهو فرضٌ مبتدأٌ عندنا، لا تعلّق له بالأول[٢].



١٣ | مَسْألَةٌ:

في أنّ الأمر بالشيء، هل هو نهيٌ عن ضده أم لا[٣]؟

اختلف العلماء في ذلك: فمنهم مَن قال: إنّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده مِن طريق المعنىٰ، سواءٌ كان له ضدٌّ واحدٌ، أو أضدادٌ كثيرةٌ. وأما النهي

(١) ص: (الاعادة).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١/٣٠٠ ـ ٣٠٢).

(٣) انظر: أصول الجصاص (٢/١٦٠)، تقويم أصول الفقه (١/٢٥١)، المعتمد (١/١٠٦)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٣٦٨)، العدة للطوسي (١/١٩٦)، التبصرة (ص ٨٩)، ميزان الأصول (ص ١٤٣).

عن الشيء، فعلىٰ وجهين: إن كان له ضدٌّ واحدٌ، كان النهي عنه أمرًا بضده. وإن كانت له أضدادٌ كثيرةٌ، لم يكن النهي عنه أمرًا بشيءٍ مِن أضداده. وإلىٰ هذه الجملة ذهب الشيخ أبو بكر الرازي. وقال آخرون: الأمر بالشيء لا يكون نهيًا عن ضده: لا مِن جهة اللفظ، ولا مِن جهة المعنىٰ، وكذلك القول في النهي، وإلىٰ هذا ذهب كثيرٌ مِن العلماء.

فالحجة للقول الأول: هو أنَّ مَنْ أَمَرَ غيرَه بالخروج مِن الدار: فقد كَرِهَ منه سائرَ أضداده: مِن نحو القيام، والقعود، والاضطجاع؛ لأنَّه لا يأمر بالخروج مع إرادته لما ينافيه؛ ولاستحالة الجمع بينهما في الأمر، فيقول: «اخرج، وأريد أن لا تخرج»، وإذا كان كذلك: صار كأنه قد نص له علىٰ النهي عما يضادّ الخروج بالنهي[1] عن ذلك مِن جهة المعنىٰ.

ويدل عليه أيضًا: أنّ الأمر بالشيء لو لم يكن نهيًا عن ضده: [٢٤/ظ] لصلح أن يبيح له ضده مع الأمر به؛ وفي اتفاق الجميع علىٰ امتناع ذلك دليلٌ علىٰ ما قلنا.

ولأنّ الأمر بالشيء لو لم يكن نهيًا عن ضده: لما كان الكافر منهيًّا عن الكفر مِن حيث كان مأمورًا بالإيمان، وفي اتفاق الجميع علىٰ كون الكافر منهيًّا عن الكفر لكونه مأمورًا بالإيمان دليلٌ علىٰ أنَّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده.

وأما النهي عن الشيء الذي له ضدٌّ واحدٌ: فإنما كان أمرًا بضدِّه؛ لأنَّ ترك الحركة يستحيل ألّا ينفكّ عن السكون، فكذلك ترك السكون لا ينفكّ

(١) ص: (منهما).

مِن فعل الحركة؛ إذ ليس للحركة معنىً يُترك إليها غيرُ السكون، ولا للسكون ما يُترك إليه دون الحركة، فلما استحال تركُ أحدهما إلا بفعل الآخر، صار الأمر بكلٍّ واحدٍ منهما نهيًا عن ضده.

وأما إذا كان له أضدادٌ[1] كثيرةٌ: فإنما[2] لم يكن النهي أمرًا بشيءٍ مِن أضداده؛ لأنه قد يصحّ النهي عنه وعن كلِّ واحدٍ مِن أضداده، بأن يقول: «لا تَقُمْ، ولا تضطجع»، أو يقول: «لا تَقُمْ[3] ولا تَقْعُدْ»، ويقول: «لا تَقُمْ[4] ولا تَرْكَعْ»، فلما جاز النهي عن القيام وعن كل واحدٍ مِن أضداده: لم يجز أن يكون النهيُ عن القيام أمرًا بشيءٍ مِن أضداده؛ وليس كذلك الأمر بما له أضدادٌ: أنه يكون نهيًا عن أضداده؛ لأنه لا يحسن أن يأمر بالقيام على وجه الإيجاب، مع كونه مريدًا بما يضاد القيام، فلهذا افترق الأمران.

[٢٥/و] **واحتج مَن قال بالقول الثاني**: بأنّ الأمر بالشيء لا يجوز أن يكون نهيًا عن ضده مِن جهة اللفظ؛ لأنّ صيغة أحدهما غيرُ صيغة الآخر، كما أنَّ صيغة الأمر غير صيغة الخبر، ولا يجوز أن يكون نهيًا عنه مِن جهة المعنىٰ؛ لأنه لو كان كذلك: لكان لا يخلو:

❁ إما أن تكون إرادة الشيء كراهةً لضده.

❁ أو تكون إرادة الشيء مقتضيةً لكراهة ضده.

---

(١) ص: (أضدادا).

(٢) ص: (فأما).

(٣) ص: (تقوم).

(٤) ص: (تقوم).

وكلا الأمرين يبطل بالنوافل؛ لأنّ الله ﷻ أرادها، ثم لم تكن إرادته[1] لها كراهيةً لضدها، ولا مقتضيةً لكراهية ضدها؛ لأنه لو كان كذلك: لَلَحِقَتْ بالواجبات التي لا يجوز تركها. وفي علمنا أنّ النوافل غير واجبةٍ، فإنّ الله تعالىٰ أرادها ولم يكره ضدها: دليلٌ علىٰ بطلان هذا القول.

واحتج أيضًا: بأنّ إرادة الشيء لو كانت كراهةً لضده: كان العلمُ بالشيء جهلًا بضده، والقدرةُ علىٰ الشيء عجزًا عن ضده، وفي هذا مِن الجهالة ما لا خفاء به[2].



| ١٤ | مسألةٌ:

في أنّ الأمر المطلق يتناول الكافر كتناوله المسلم، فكذلك يتناول العبد كتناوله الحرَّ، إلا أن تقوم دلالةٌ على خلاف ذلك[3].

وهذا قول أصحابنا. ومِن أصحاب الشافعي مَنْ زَعَمَ أنَّ الأمر بالشرائع يتناول المسلمين دون الكافر. ومِن الناس مَنْ قال: إنَّ الأمر [٢٥/ظ] المطلق يتناول الأحرار، دون العبيد.

والدليل علىٰ صحة قولنا: أنّ لفظ الأمر إذا كان مطلقًا، فظاهره يتناول

(١) ص: (أراده).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٣٧٠ ـ ٣٧٤).

(٣) أصول الجصاص (٢/١٥٨)، المعتمد (١/٢٩٤، ٣٠٠)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٣٤٨، ٣٥٨)، العدة للطوسي (١/١٩٠)، التبصرة (ص ٧٥، ٨٠)، أصول السرخسي (١/٧٣)، ميزان الأصول (ص ١٩٠)، تيسير التحرير (١/٢٥٣).

الجميع، والفعل المأمور به يصح[1] مِن الكافر، كصحته مِن المسلم؛ فإذا كان ذلك خطابًا للمسلم لهذه العلّة: فيجب أن يكون خطابًا للكافر، لوجود هذه العلة.

دليلٌ آخرُ: وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2]. فتوعّدهم علىٰ ترك أداء الزكاة، فلولا أنها واجبةٌ عليهم، لما استحقوا الوعيد علىٰ تركها. وكذلك قوله ﷺ حاكيًا عن الكفار: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ﴾[3]. فأخبروا أنهم معذّبون علىٰ ترك الصلاة، وترك إطعام المساكين، وذلك لا يكون إلا لوجوبها عليهم.

دليلٌ آخرُ: وهو أنه لا خلاف أنه إذا زنىٰ، يُحَدّ كما يُحَدُّ المسلم، وكذلك إذا سَرَق تُقطع يده، فلولا أنه منهيٌّ عن ذلك، لما حدّ عليه.

فإن قيل: فَلِمَ لا يُحدّ علىٰ شرب الخمر، كما يحد المسلم؟

قيل له: لأنه أُعطي الأمان علىٰ أن يُقَرَّ علىٰ شربه، كما أنه [٢٦/و] أُعطي الأمان علىٰ اعتقاده الذي هو كفرٌ. ثم لا يدل ذلك علىٰ أنه غيرُ مأمورٍ بالإيمان، وغيرُ منهيٍّ عن الكفر، كذلك لا يدل[4] ترك إقامة الحد عليه، إذا شرب الخمر علىٰ أنه غير منهيٍّ عنه[5].

---

(١) ص: (ويصح).

(٢) فصلت: ٦، ٧.

(٣) المدثر: ٤٢ ـ ٤٥.

(٤) (علىٰ) + ص.

(٥) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٣٦٣).

احتج المخالف: بأنه لا سبيل للكافر مع كفره إلىٰ فعل العبادات، فلا يصح أن يكون مخاطبًا به؛ لأنَّ أمر الإنسان بما لا يمكنه لا يصح، كالصبيّ والمجنون.

والجواب: أنه وإن كان لا يتمكن مِن فعلها مع الكفر، فقد جُعل له السبيل إلىٰ التوصل إليها بأن يقدِّم الإيمانَ[1]، ثم يفعل العبادات، كالمُحْدِث الذي له طريقٌ إلىٰ فعل الصلاة: أن يقدِّم الوضوء والاغتسال؛ وإنما الذي يَمنع وجوبَ العبادة أن لا يتمكَّن مِن فعلها، ولا يكون له طريقٌ إلىٰ التوصل إليها.

فإن قيل: لِمَ لا يجب عليهم القضاء بعد الإسلام؟

قيل له: القضاء فرضٌ ثانٍ لا يتبع المقتضىٰ؛ ألا ترىٰ إلىٰ وجوب الجمعة في وقتها، وسقوط قضائها بعد الفوات، وإلىٰ وجوب قضاء الصوم علىٰ الحائض، وإن لم يكن لازمًا لها في وقته. وأما العبد؛ فإنَّ إطلاق الخطاب يتناوله، وهو مِن أهل التكليف، فيجب أن يكون ذلك لازمًا له، إلا أن تقوم دلالةٌ علىٰ خلافه.

فإن قيل: منافعه [٢٦/ظ] مستحقةٌ عليه، فكيف يصح خطابه فيما هو غير مالكٍ له؟

قيل له: الزمان الذي تؤدىٰ فيه العبادةُ مستثنًىٰ مِن الجملة، فكانت منافعه مملوكةً، إلا المقدار الذي تؤدىٰ فيه العبادةُ.

---

(١) ص: (الأمان).

١٥ | مسألةٌ[١]:

لا خلاف أنّ الأمر إذا ورد بلفظٍ يتناول الذكور والإناث، كقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ أنه عامٌّ على الفريقين، وأما إذا ورد بلفظ: «افعلوا»، فعندنا: يدخل فيه الذكور والإناث، وعند الشافعي يختص ذلك بالذكور، ولا يدخل فيه الإناث، إلا بدليلٍ.

وجه قولنا: اتفاق أهل اللغة على أنّ الذكور والإناث إذا اجتمعوا: غُلّب الذكور على الإناث، كما أنه إذا اجتمع مَن يعقل مع ما لا يعقل، غُلّب مَن يعقل على ما لا يعقل. يبين ذلك قوله ﷻ: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾[٢]، وكان ذلك خطابًا[٣] لآدمَ وزوجته، والشيطان الذي أزلهما عنها، فَغُلِّب الذَّكر على الأنثى.

وقال الله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ ۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾[٤]، فغُلِّب مَن يعقل على ما لا يعقل، وإن كانت «مَنْ» موضوعةً لمن يعقل؛ فقد[٥] ورد ذكر «مَنْ» في الحيّة، وهي لا تعقل.

---

(١) انظر: المعتمد (٢٥٠/١)، العدة لأبي يعلى (٣٥١/٢)، العدة للطوسي (١٩٤/١)، التبصرة (ص ٧٧)، تيسير التحرير (/٢٣١).

(٢) البقرة: ٣٦.

(٣) ص: (خطاب).

(٤) النور: ٤٥.

(٥) ص: (وقد).

فإذا صحّ ذلك: كان خطاب الله تعالىٰ في صورة «افعلوا» خطابًا لجميع الناس؛ لأنّ هذا الأمر لا يخاطب [٢٧/و] به إلا مَن هو حاضرٌ، فوجب أن يكون ذلك متناوِلًا سائرَ المكلفين مِن الرجال والنساء؛ ألا ترىٰ أنّ الآمر إذا قال لمن بحضرته مِن الرجال والنساء: «قوموا»، أو «اقعدوا»: كان ذلك خطابًا لهم جميعًا باتفاق أهل اللغة؛ ولو قال: «قوموا» و«قُمْنَ»: كان ذلك لُكنةً وعِيًّا.

إن قيل: لو كانت أوامر الله بمنزلة أمر الآمر مَنْ بحضرته، لَمَا حَسُن ورودُه بلفظ الأمر للغائب، فلمَّا وجدنا الله تعالىٰ قد أمر الغائب بقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾(١)، وكقوله: ﴿فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ﴾(٢): علمنا أنَّ أمره مخالفٌ لأمر مَن يأمر مَنْ بحضرته.

قيل له: أوامر الله ﷻ مقدَّرةٌ علىٰ وجهين:

* علىٰ أنَّه لحاضرٍ، مِن حيث إنه تعالىٰ بكلِّ مكانٍ عِلمًا(٣).

* ويُقدَّر أنَّه أمرٌ لغائبٍ، مِن حيث إنه لا يشاهَد بالأبصار في الدنيا. ولهذا يقول القائل: «اللهم اغفر لي»، ويقول(٤) أيضًا: «غفر الله لي»، فمرةً يواجه بالخطاب، وكَرَّة يكنّي، وإذا ثبت ذلك في أمر الله تعالىٰ، ثبت في أوامر نبيه ﷺ.

---

(١) الطارق: ٥.

(٢) قريش: ٣.

(٣) كذا في: ص. ولعل المعنىٰ: أنّ الله في كل مكانٍ بعلمه.

(٤) ص: (يقوله).

واحتج المخالف بقوله ﷻ: ﴿ٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[1]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡ﴾[2]، وأنَّ[3] ذلك مختصٌّ بالذكور.

ولأنّ للذكور علامةً يتميزون بها مِن الإناث، كما أنَّ [٢٧/ظ] للمؤمنين علامةً يتميزون بها مِن الكفار، فلمّا كان «المؤمن» لا يدخل تحت اسم «الكافر»، ولا «الكافر» تحت اسم «المؤمن»: كذلك لا يجوز أن يتناول لفظ «افعلوا» غير الذكور؛ لأنّ الواو في ذلك علامةُ الذكور، والنون في «افْعَلْن» علامة الإناث، فلا يتناول أحد الاسمين غير مسماه.

وأما[4] الجواب عن الأول: فهو أنّا خصصنا القتال بالرجال بدلالة الإجماع؛ ولولا ذلك: لقلنا إنّ الخطاب للرجال والنساء جميعًا.

وأما الجواب عن الثاني: فهو أنّا لم ننكر أن يكون لكل فريقٍ علامةً يتميز بها مِن الآخر حال الانفراد، وإنما الكلام في حال الاجتماع: هل يغلب خطابه بلفظ «افعلوا»، فيكون خطابًا للفريقين، كما يكون حال اجتماع المسلمين والكفار خطابًا لهم جميعًا أم لا؟

فإن قيل: روي[5] عن أم سلمة أنَّ النساء شكون إلىٰ رسول الله ﷺ، فَقُلْنَ: «ما نرىٰ الله يذكر إلا الرِّجال»، فأنزل الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ

(١) التوبة: ٥.
(٢) البقرة: ٢١٦.
(٣) (كان) + ص.
(٤) الأولىٰ أن يقال: (فأما).
(٥) أحمد في المسند (٢٦٥٧٥)، (٢٦٦٠٣)، (٢٦٦٠٤)، والنسائي في الكبرىٰ (١١٣٤١)، والطبراني في الكبير (٢٦٣/٢٣) وغيرهم.

﴿وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾... الآية[1]، فلو كُنَّ النساء داخلاتٍ في جمع الذكور: لقال لهنّ: «إنكنّ مذكوراتٌ معهم».

قيل له: إنما شكون أنّ الله لم يخصهنّ بالذكر الذي وُضع لهنَّ في الأصل، فأردن أن يكون لهنّ [٢٨/و] ذِكْرٌ في الكتاب؛ ألا ترىٰ أنهنَّ كُنَّ يصلين ويزكين قبل ذلك، بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2]، وقد دلَّ ذلك علىٰ ما ذكرنا[3].



١٦ | **مَسْأَلَةٌ:**

في الأمر بالفعل المؤقت الذي لا يُعرف وقته، متى يتعين الوجوب فيه[4]؟

عند أصحابنا: أنّ الوجوب يتعلق بآخر الوقت. واختلفوا فيما يفعله في أوله: فمنهم مَنْ قال: إنَّه تطوّعٌ يمنع وجوب الفرض في آخره. ومنهم مَنْ قال: إنَّ ذلك[5] يقع مراعًا: فإنْ جاء آخر الوقت، وهو مِن أهل تلك العبادة: علمنا

(١) الأحزاب: ٣٥.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٣٥٣ ـ ٣٥٨).

(٤) انظر: أصول الجصاص (٢/١٢٣)، المعتمد (١/١٢٤)، العدة للطوسي (١/٢٣٣)، العدة لأبي يعلىٰ (١/٣١٠)، التبصرة (ص ٦٠)، أصول السرخسي (١/٣١)، الردود والنقود (١/٣٧٩).

(٥) = فِعْلُه في أول الوقت.

أنَّه فَعَلَه واجبًا، وإن كان بخلاف ذلك: علمنا أنَّه فعله نفلًا. وقال أبو الحسن الكرخي: الوجوب يتعين بآخر الوقت، أو بالدخول في العبادة قبل ذلك. وقال أصحاب الشافعي: الوجوب يتعلَّق بجميع الوقت مِن أوله إلىٰ آخره.

دليلنا: هو أنه لو تعلَّق وجوبها بأول الوقت: لم يجز تركها لا إلىٰ بدلٍ؛ لأنّ هذه مِن صفة النوافل، وفي اتفاقهم علىٰ جواز تأخيرها في الوقت الأول [لا] إلىٰ بدلٍ: دليلٌ علىٰ أنّ الوجوب لا يتعلق بأول الوقت.

فإن قيل: لا نسلِّم لكم أنه يتركها لا إلىٰ بدلٍ، بل له أن يؤخر ذلك بشرطٍ، [٢٨/ظ] وهو: أن يعزم علىٰ فعلها في الوقت الثاني، فيكون العزم علىٰ ذلك بدلًا منها.

قيل له: الأبدال لا يجوز إثباتها مِن غير دلالةٍ تدل عليها؛ ألا ترىٰ أنه لا يجوز إثبات بدلٍ عن الماء غير التيمم؛ وكذلك سائر العبادات لا يجوز إثبات بدلٍ عنها بغير دلالةٍ.

فإن قيل: الدليل علىٰ ذلك أنه إذا فعل في أول الوقت، سقط عنه العزم، فدل ذلك علىٰ أنّ العزم بدلٌ عنه.

قيل له: لا يلزم إفراد العزم لهذه العبادة، وإنما يلزمه أن يعزم علىٰ فعل الواجبات جملةً، سواء كانت العبادة وُجِدَتْ أسبابها أو لم توجد، فأما أن يلزمه تخصيص هذه العبادة بعزمٍ، فهذا غير مسلَّمٍ. وأما إذا فعل ذلك في أول الوقت، فإنما يسقط عنه العزم؛ لأنه بفعله إياه خرج أن يكون مِن جملة الواجبات، وخرج مِن جملة ما يلزمه العزم علىٰ وجوبه؛ لأنّ العزم كان بدلًا عنه.

فإن قيل: ما يفعله في الوقت الثاني يكون بدلًا عمّا لزمه في الوقت الأول، فلا يجوز له تأخيره في[1] الوقت الأول إلا إلىٰ بدلٍ.

قيل له: المفعول في الوقت الثاني غير المتروك في الوقت الأول، فقد ترك الفعل في الوقت الأول مِن غير بدلٍ يفعله في الوقت الثاني[2]؛ [٢٩/و] فقد صحّ دليلنا، وبطل هذا الاعتراض، فلا يلزم هذا: المريضَ والمسافرَ أنَّ الصوم واجبٌ عليهما في وقته، وإن كان لهما تأخيره لا إلىٰ بدلٍ؛ وذلك أنّ الصوم غير واجبٍ علىٰ المريض والمسافر، ولا يجب ذلك عليهما إلا بعد زوال العذر. ولزوم القضاء لهما لا يدل علىٰ وجوبه في وقته، كما أنّ وجوب قضاء الصوم علىٰ الحائض لا يدل علىٰ وجوبه عليها في وقته؛ وعلىٰ أنَّ المريض والمسافر إنما أُبيح لهما تأخير العبادة لعذرٍ، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأنه أُبيح للمكلّف تأخير الصلاة في أول الوقت مِن غير عذرٍ، فلهذا لم يكن واجبًا عليه.

واحتج المخالف: بأنَّ أول الوقت كآخره في أنَّ الأمر قد تناوله، فلا يجوز تخصيص الوجوب بآخره، كما لا يجوز بأوله.

ولأنها عبادة عمل البدن، فإذا جاز فعلها في عموم الأوقات، وفي[3] أول الوقت: كان ذلك وقتًا لوجوبها، قياسًا علىٰ آخر الوقت.

---

(١) = عن.

(٢) ص: (الأول). والصواب ما أثبتُّه؛ إذ بنىٰ المؤلف هذا الكلام علىٰ ما ذَكَره قبله بقوله: «المفعول في الوقت الثاني غير المتروك في الأول»؛ ومقتضىٰ هذا أن يقال: «فقد ترك الفعل في الوقت الأول مِن غير بدلٍ يفعله في الوقت الثاني».

(٣) ص: (في).

والجواب عن الأول: أنَّ الأمر تناول أول الوقت وآخرَه في باب الجواز، فأما في باب الوجوب، فلا؛ لأنَّا قد بيَّنا أنّ حقيقة الوجوب لا توجد في أول الوقت(١).

[٢٩/ظ] **وأما الجواب عن الثاني:** فهو أنّ المعنىٰ(٢) في آخر الوقت؛ لأنه لا يجوز له تأخيره عنه إلا بعذرٍ، وليس كذلك في أوله؛ لأنّ تأخيره مِن غير عذرٍ ولا بدلٍ: يقيمه مقامه(٣).



١٧ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ النهي هل يدل على فساد المنهيّ عنه أم لا(٤)؟

مذهب أصحابنا في النهي: أنه إذا تعلَّق بمعنًىٰ في نفس المنهي عنه: فإنه يدل علىٰ فساده. وقال كثيرٌ مِن الناس: إنه يدل علىٰ القبح فقط، ولا يدل علىٰ فساد المنهي عنه.

والدليل علىٰ صحة قولنا: أنَّ النهي يؤذن بقبح المنهي عنه، كما أنّ

(١) = المصنف هنا يرد علىٰ الشافعية، وقد أورد أبو إسحاق الشيرازي حاصل هذا الإشكال وذكر أنه سؤالٌ للصيمري ثم رد عليه. انظر: شرح اللمع (٢٤٧/١).

(٢) كذا في: ص!

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣١٣/١، ٣١٤).

(٤) انظر: أصول الجصاص (١٧١/٢)، المعتمد (١٨٣/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٤٣٢/٢)، العدة للطوسي (٢٦٠/١)، التبصرة (ص ١٠٠)، شرح اللمع (٣٠١/١)، أصول السرخسي (٨٠/١)، تيسير التحرير (٣٧٧/١).

الأمر ينبئ عن حسن المأمور به، لِما بيَّناه، فصار المنهيُّ عنه غيرَ المأمور به؛ إذ لو لم يكن كذلك، لصار الفعل الواحد حسنًا قبيحًا في حالةٍ واحدةٍ، وهذا لا يجوز؛ وإذا كان كذلك: لم يجز سقوط[1] ما أُمرنا به بِفِعْل ما نهينا عنه؛ لأنه غرضٌ تعلَّق به الأمر، ووجب علينا فعله.

ولا يلزم علىٰ هذا: الصلاةُ في الدار المغصوبة؛ لأنّ الصلاة غيرُ منهيٍّ عنها عندنا، وإنما المنهيُّ عنه الكونُ في الدار علىٰ وجه الغصب؛ ألا ترىٰ أنَّه لو أذن له صاحب الدار في الكون فيها، لم تكن صلاته منهيًّا عنها، ولو كان النهي تعلَّق بمعنًىٰ في الصلاة: لم يجز أن يرتفع النهي [٣٠/و] بإذن الآدميّ في ذلك؛ كالصلاة بغير طهارةٍ: لَمَّا كان النهي عنها لمعنًىٰ في الصلاة: لم يجز أن يرتفع بإذن أحدٍ مِن الآدميين.

ولأنَّ جواز الفعل يرجع فيه إلىٰ الشرع، والشرع إنما ورد بجواز المأمور به، أو بجواز ما هو مباحٌ؛ فأما المنهي عنه، فلا دلالة في الشرع علىٰ جوازه.

ويحتج في ذلك: بأنّ النبي ﷺ [قال]: «**مَن أدخل في ديننا ما ليس منه، فهو ردٌّ عليه**»[2]؛ والمنهي عنه ليس مِن دينه، فيجب أن يكون مردودًا.

وبأنَّ الصحابة والتابعين يحتجون علىٰ فساد الشيء بكونه منهيًّا عنه، لا يرجعون في فساده إلا إلىٰ النهي.

وكلا الوجهين لا يصح الاحتجاج به:

---

(١) ص: (سقوطه).

(٢) البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها بلفظ: «**مَن أحدث في أمرنا هذا...**».

وأما الأول: فلأنَّ الرد لا يدل علىٰ الفساد، كما لا يدل النهي علىٰ ذلك، بل لفظ النهي أغلظ مِن لفظ الرد؛ ألا ترىٰ أنه يقال في طاعات الكافر: إنها مردودةٌ، ولا يقال إنها منهيٌّ عنها؛ فإذا كان لفظ النهي لا يدل علىٰ الفساد عند المخالف، فلفظ الرد أولىٰ ألّا يدل.

فأما الجواب عن الثاني: فهو أنَّهم علموا فساد المنهي عنه بمعنًىٰ انضم إلىٰ [٣٠/ظ] النهي غيرِ لفظه، فلا يصح الاحتجاج بذلك.

واحتج مَن قال بالقول الآخر ـ وإليه كان يذهب أبو الحسن الكرخي ـ: أنَّ النهي مِن الله ﷻ يدل علىٰ قبح المنهي عنه، وعلىٰ كراهته لذلك؛ وكلا الوجهين لا يدل علىٰ الفساد؛ ألا ترىٰ أنّ الوضوء بالماء المغصوب، والذبح بالسكين المغصوب منهيٌّ عنه، وهو قبيحٌ، وقد كرهه الله تعالىٰ؛ وكذلك الطلاق في حال الحيض قبيحٌ مكروهٌ، ثم لا يمنع ذلك مِن وقوع الطلاق، ومِن جواز الوضوء، وحصول الذكاة بتلك السكين، كذلك حكم النهي في سائر المواضع، لا يدل بمجرده علىٰ الفساد.



١٨ | مَسْأَلَةٌ:

في النهي إذا تعلَّق بمعنًى في غير المنهي عنه، هل يدل على فساد هذا النهي أم لا(١)؟

عند أصحابنا: لا يدل علىٰ فساد المنهي عنه، وهو مثل الوضوء بالماء

(١) انظر: أصول الجصاص (١٧٣/٢)، المعتمد (١٩٣/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٤٤١/٢)، ميزان الأصول (ص ٢٣٠).

المغصوب، والصلاة في الدار المغصوبة، والبيع عند أذان الجمعة، ونحو ذلك. وقال آخرون: جميع ذلك يدل علىٰ الفساد.

دليلنا: أنَّ هذا النهيَ تعلَّق بمعنًىٰ في غير الصلاة، فلا يخلّ بشيءٍ مِن شرائطها؛ ألا ترىٰ أنه منهيٌّ عن الكون في الدار المغصوبة قبل الدخول [٣١/و] في الصلاة، وبعد الخروج منها علىٰ غير وتيرةٍ واحدةٍ، فلو كان النهي متعلقًا بما هو مِن شرائط الصلاة: لم يجز بقاء حكم النهي عليه بعد الخروج منها، ولا يتوجه النهي عليه قبل الدخول فيها؛ فإذا كان كذلك: وجب أن تكون صلاته واقعةً موقعَ الإجزاء، كما تقع موقعه لو فعلها في غير الأرض المغصوبة.

واحتجَّ مَنْ خالف في ذلك: بأنَّ عليه أن ينوي الصلاة الواجبة عليه؛ وهذا الفعل معصيةٌ، فلا يجوز أن يكون واجبًا، فيصير كأنه فعل غير الصلاة التي هي عليه.

واحتجّ: بأنَّ هذا الكون في الدار هو معصيةٌ، وإذا كان كذلك: كان هو بمنزلة الإخلال ببعض شرائط الصلاة، كالطهارة ونحوها؛ وفي ذلك دلالةٌ علىٰ الفساد.

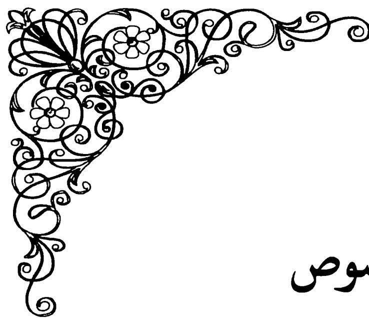
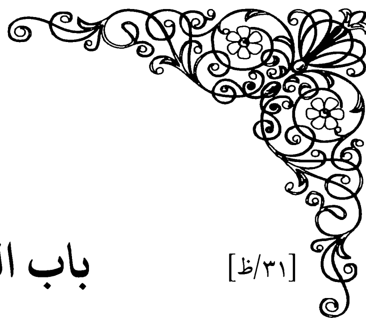
والجواب عن الأول: أنَّ فعل الصلاة ليس بمعصيةٍ، وإنما المعصية فعلٌ آخرُ، ليس مِن الصلاة، وهو كونه في الأرض المغصوبة؛ ألا ترىٰ أنّ صاحب الدار لو أذن له في ذلك: ارتفع النهي؛ ولو كان النهي متعلقًا بشيءٍ مِن الصلاة: لم يصح ارتفاعه بإذن الآدميّ.

وكذلك الجواب عن الثاني: لأنّ المعصية المذكورة إذا أخلَّت[1] بشيءٍ مِن شرائط الصلاة: لم يرتفع ذلك بإذن الآدمي فيه؛ ألا ترى أنّ إذن الآدمي لا يؤثر في جواز الصلاة مع كشف العورة، وعدم الطهارة، فبطل أن يكون ذلك إخلالًا[2] بشرائط الصلاة.



(١) ص: (خلت).

(٢) ص: (الإخلال).

باب العموم والخصوص

[٣١/ظ]

١٩ | مذهب أصحابنا في العموم إذا ورد عارياً مِن التخصيص في الأخبار والأوامر: يجب حملُه علىٰ جميع ما يصلح له اللفظ، وهو قول جمهور الفقهاء. وقال بعض الناس: لا صيغة للعموم يُعرف بها، وأنَّ كلَّ لفظٍ يصلح للعموم، فإنه يصلح للخصوص، وإنما يصار إلىٰ أحدهما بدليلٍ غير اللفظ، وإلا فالواجب الوقفُ. وقال آخرون: للعموم صيغةٌ تختص به، إلا أنّ الواجب حمله علىٰ أقل ما يتناوله اللفظ، وهو الثلاثة[1]، حتىٰ تقوم دلالةٌ علىٰ أنَّ المراد به الكل. وقال آخرون: العموم في الأوامر، ووقفوا في الأخبار[2].

والدليل علىٰ أنّ للعموم صيغةً: أنّا وجدنا أهل اللغة متىٰ أرادوا توكيد العموم، أكَّدوه بلفظٍ مخصوصٍ، لا يؤكدون به الخصوص؛ فقالوا في العموم: «رأيتُ القوم أجمعين»، و«رأيتهم كلهم»؛ وقالوا في الخصوص: «رأيتُ زيداً نفسه»؛ فلولا أنَّ للعموم[3] صيغةً يتميز بها مِن الخصوص، لما اختلف حكمهما[4] في التوكيد[5].

---

(١) ص: (عليه). والتصويب مِن العدة لأبي يعلىٰ (٢/٤٨٩).

(٢) انظر: أصول الجصاص (١/٩٩)، المعتمد (١/٢٠٦، ٢٠٩)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٤٨٥)، العدة للطوسي (١/٢٧٨)، أصول السرخسي (١/١٣٢)، كشف الأسرار (١/٢٩١).

(٣) ص: (العموم).

(٤) ص: (حكمها)؛ والتصويب من العدة لأبي يعلىٰ (٢/٤٨٩).

(٥) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٤٩٧)، والعدة للطوسي (١/٢٨٦).

فإن قيل: لو كان للعموم صيغةٌ لاستغني بها عن التأكيد؛ لأنّ التأكيد حينئذٍ لا . . .[1].

---

(١) هنا سقطت ورقةٌ مِن المخطوط، كما أشرت إلىٰ ذلك في المقدمة، لكن تم سد النقص ـ ولله الحمد ـ بما نقله القاضي أبو يعلىٰ عن أبي سفيان السرخسي. وانظر في قسم الدراسة بيان علاقة مسائل أبي سفيان بمسائل الخلاف للصيمري.

قال القاضي أبو يعلىٰ: «فإن قيل: فلو كان للعموم صيغةٌ لاستغنىٰ بها عن التوكيد؛ لأنّ التوكيد لا يفيد إلا ما أفادته الصيغة؛ فلمَّا حَسُن توكيدُ العموم بما ذكرتموه: علمنا أنَّ العموم لا صيغة له.

قيل: هذا يبطل بالاسم الخاص؛ لأنه يحسن توكيده بأن يقول: «رأيت زيدًا نفسه»، ثم لا يدل ذلك علىٰ أنَّ الخصوص لا صيغة له، وكذلك الأعداد يحسن توكيدها؛ كقولك:» عشرة كاملة»، ثم لا يدل ذلك علىٰ أنّ «العشرة» ليست موضوعةً لعددٍ مخصوصٍ يفيد ذلك عند إطلاقه مِن غير توكيدٍ.

وجوابٌ آخر، وهو: أنَّ الشيء الواحد، لما جاز أن يدل عليه بدليلين وثلاثة وأربعة، ثم لا يفيد الدليل الثاني والثالث والرابع إلا ما أفاده الأول: كذلك لا يمتنع أن يؤكد العموم بتأكيدٍ لا يفيد إلا ما أفاده العموم، ومع ذلك يكون للعموم صيغةٌ.

وأيضًا: فإنّا وجدنا أهل اللغة يقولون: «هذا اللفظ عمومٌ»، و«هذا اللفظ خصوصٌ»، كما يقولون: «هذا خبرٌ»، و«هذا استخبارٌ»، ويقولون: «هذا الاسم واحدٌ»، و«هذا اسم تثنيةٌ»، و«هذا اسم جمعٌ»؛ فلما كان لاسم الواحد والاثنين والجمع والخبر والاستخبار صيغةٌ تختص بها: كذلك العموم والخصوص.

وأيضًا: فإنّ قوله: ﴿ٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾، لا يخلو: إما أن يحمل علىٰ العموم لظاهره، أو علىٰ الخصوص، أو يُتوقف فيه؛

ولا يجوز حمله علىٰ الخصوص لوجهين: أحدهما: أنَّ للخصوص لفظًا هو أخص به مِن هذا؛ فلو أراده لعبّر عنه باللفظ المختص به. ولا يصح أن يستثنىٰ منه أكثر مِن قدر الخصوص.

ولا يجوز حمله علىٰ الوقف؛ لأنّ اللفظ يتضمن اقتضاء فعل القتل، ومَنْ حَمَلَه علىٰ الوقف؛ لا يعدّه فعلًا؛ بل يخرجه عن الإفادة، ويكون وجوده كعدمه، وهذا محالٌ في صفة الحكيم أن يذكر ما لا فائدة فيه؛ فلم يبق إلا حمله علىٰ العموم به. =

...[وَمَنْ دخل الدار] [١٢/و] ضربتُه إلا عمرًا، فلولا أنَّ «مَنْ» قد استغرقهم: لما حسن الاستثناء؛ لأنه موضوعٌ ليخرج مِن الكلام ما لولاه: لكان داخلًا تحته. يبين ذلك: أنه لو جاء واحدٌ فلم يكرمه: عُدَّ مُخلفاً، فلولا أنه استوعبهم في المجازاة: لما عُدّ مُخْلِفًا بتركه إكرامَ واحدٍ مِن العقلاء، ولكان له صرفه إلىٰ غيره.

فإن قيل: قد يصح الاستثناء مِن غير جنسه، كقوله تعالىٰ: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾[(١)]؛ وهو ليس مِن الملائكة، ونظائر ذلك كثيرةٌ؛ وإذا صح ذلك، لم يمتنع أن يستثنىٰ في المجازاة أيّ عاقلٍ شاء، ولا يوجب هذا دخولهم تحت إطلاق «مَنْ».

قيل له: الاستثناء مِن جنسه: هو إخراج جزءٍ مِن الجملة الأولىٰ، ولولا الاستثناء لكان[(٢)] داخلًا تحته؛ فأما الاستثناء مِن غير جنس المستثنىٰ منه، فهو منقطعٌ، ويكون معناه «لكن»، كقولك: «ما جاءني زيدٌ إلا عمرو»، وكقوله: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾، معناه: ولكن إبليس. وقال: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾[(٣)]، معناه: ولكن قيلًا سلامًا سلامًا.

فإن قيل: أليس قوله ﷻ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[(٤)] لا يدخل

= وأيضًا: فإنَّ حسن الاستثناء يدل علىٰ الصيغة؛ فإنه يقول: «اقتلوا المشركين إلا المعاهدين»، «ومن وصلني وصلته إلا بني فلان»، وحُسن الاستثناء يدل علىٰ أنّ اللفظ عام في الجنس؛ لأنّ الاستثناء إخراج ما لولاه: لوجب دخوله فيه». انتهىٰ. انظر: العدة (٢/٤٩٨ ـ ٥٠٠).

(١) الحجر: ٣٠، ٣١.

(٢) ص: (كان).

(٣) الواقعة: ٢٥، ٢٦.

(٤) النساء: ١٢٣.

تحته الصبيان، والمجانين، وإن[1] كان مجازاةً؟

قيل له: إنما خرجوا مِن ذلك بدلالةٍ، وهو: أنهم غير داخلين [١٢/ظ] تحت التكليف، ولا يستحقّون الوعيد، وهذا لا يمنع أن يكون اللفظ موضوعًا لما ذكرناه.

واحتج القائلون بالوقوف:

بأنَّا وجدنا اللفظة الواحدة تستعمل في العموم، كما تستعمل في الخصوص، فصار ذلك كالأسماء المشتركة، مثل العين والجون[2] وما يجري مجراهما، فاحتجنا في معرفة المراد به إلىٰ معنًى غير اللفظ.

وبأنه لو كان للعموم صيغةٌ، لكان لا يجوز وجودها غير مستغرقةٍ لجميع ما تصلح له، كما أنّ المحدَث لما دلّ علىٰ محدِثه، لم يجز وجود المحدَث غير دالٍّ[3] علىٰ محدِثه. وفي وجداننا لفظ العموم غير مستغرقٍ لمسمياته: دليلٌ علىٰ أنه لا صيغة له تختص به.

فأما الجواب عن الأول: فهو أنه لا برهان عليها، بل لفظ العموم ظاهر الاستغراق، وهو حقيقةٌ فيه؛ وإذا أُريد به الخصوص[4]: كان مجازًا؛ فكيف يقال إنه يستعمل في أحد الموضعين كهو في الآخر، وهو مجازٌ في أحد الموضعين، حقيقةٌ في الآخر؟!

---

(١) ص: (فإن).

(٢) ص: (اللون).

(٣) ص: (ذلك).

(٤) ص: (الحوص).

وكذلك الجواب عن الثاني: وهو أنه لا يجوز وجوده غير مستغرقٍ عند الإطلاق، وإنما يمنع ذلك فيه بدلالةٍ؛ وقد دللنا علىٰ بطلان القول بالوقف في باب الأوامر [١٣/و] بما فيه كفايةٌ.



فَصْلٌ



واحتج القائلون بالخصوص: بأنّ اللفظ لو كان موضوعًا للعموم: لعُلم ذلك عند سماع اللفظ وإدراكه، كما يعلم بالخصوص ما وضع له عند سماعه.

وبأنه لو كان للعموم لفظٌ يخصُّه: لما حسن أن يؤكَّد؛ لأنّ المؤكد قد أنبأ عن المراد، فتأكيده عبثٌ.

وبأنه لو كان للعموم لفظٌ يستغرق: لما حسن الاستثناء منه؛ لأنه كان يكون رجوعًا ونقضًا.

وبأنه لو كان له صيغةٌ: لما حسن مِن المخاطب الاستفهام.

فأما الجواب عن الأول: فهو أنّ العلم بأنه عامٌّ لا يستدرك بالحسن، وإنما يعلم بالرجوع إلىٰ مقاصد أهل اللغة، فمَن عرف أنهم وضعوا للعموم صيغةً: علم ذلك به، وإلا لم يعلم؛ وليس كذلك الخصوص؛ لأنه لا إشكال فيه ولا التباس، فاحتيج إلىٰ معرفة كلامهم في إثباته، وإلا فهما سواءٌ.

وأما الجواب عن الثاني: فهو[1] أنه سؤالٌ يقتضي أن لا لفظ للخصوص؛ لأنه يحسن التأكيد فيه، كما يحسن في العموم، وكذلك في العدد؛ وأيُّ فائدةٍ

(١) ص: (وهو).

ذَكَروها في تأكيد[1] الخصوص: ذكرنا مثلها في العموم.

وأما الجواب عن الثالث، والرابع: [١٣/ظ] فإنه ينتقض بألفاظ العدد؛ لأنه يحسن الاستثناء منها[2]؛ وعلىٰ أنّ الاستثناء ليس برجوعٍ؛ لأنه يدل علىٰ أنَّ المستثنِي[3] ما أراده بالكلام الأول، ولولا الاستثناء لوجب أن يكون مريدًا له.

وأما الاستفهام، فإنه يحسن في الخصوص؛ علىٰ أنّ الاستفهام لا يحسن في كل عمومٍ، وإنما يحسن عند الالتباس.



---

(١) ص: (تأكيدها).

(٢) ص: (منهما).

(٣) (به) + ص.

فَصْلٌ



ولا فرق بين الأخبار والأوامر؛ لأنه إذا ثبت أنّ الله ﷻ إذا أَمَرَ بلفظٍ عامٍّ: وجب حمله علىٰ العموم، فكذلك إذا أخبر بلفظٍ عامٍّ؛ لأنه لا يجوز أن يخاطبنا، ويريد بخطابه غير ما وضع له في اللغة، ومتىٰ لم يرد ذلك: دَلَّ عليه وبيَّنه.

واحتج مَن فرّق بينهما: بأنّ الأوامر[1] تكليفٌ، فلو لم يعرف المراد بها[2]: لاقتضىٰ تكليف ما لا يطاق، وليس كذلك الخبر عن الوعد والوعيد وغير ذلك؛ لأنه لا يقتضي وجوب شيءٍ يحتاج أن يعمل به.

والجواب: أنّ الخبر إنما يخاطب به للفائدة، كالأمر؛ وإن كان فائدتهما تختلف؛ ألا ترىٰ أنه يزجر بالوعيد، ويرغّب بالوعد، وكذلك يقتضي العلم بمراده بهما، فالحال بينهما واحدةٌ[3].



(١) ص: (الأوامرة).

(٢) ص: (به).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٥١٢).

٢٠ | مسألة:

في العموم إذا خصّ، هل يكون مجازًا أم لا[1]؟

كان أبو الحسن الكرخي يقول: إنَّ العموم إذا [١٤/و] خُصّ بدليلٍ متصلٍ، مثل الاستثناء ونحوه: لم يكن مجازًا؛ وإن خصّ بدليلٍ منفصلٍ: كان مجازًا؛ وبه قال محمد بن شجاعٍ. وقال أبو بكر الرازي: لا يكون مجازًا بأي دليلٍ خصّ، ويصح الاستدلال به فيما عدا المخصوص. وقال آخرون: يصير مجازًا في الوجهَين جميعًا، ولا يصح الاستدلال به فيما عدا المخصوص.

فأما الحُجّة لقول الأول: فهو أنَّ الاستثناء مع الجملة عبارةٌ عن الباقي، فيصير كأنّ التسعة لها اسمان:

أحدهما[2]: تسعةٌ. والآخر: عشرةٌ إلا واحدٌ؛ فبأيِّهما عُبِّر عنها: كان الاسم حقيقةً فيها؛ كما أنه لا فرق بين أن يقول: «اثنان»، وبين أن يقول: «واحدٌ وواحدٌ» في أنَّ العبارتين تفيدان معنًى واحدًا. وكذلك دلالة التخصيص إذا كانت مِن جهة اللفظ، فإنها تُضم إلىٰ لفظ[3] العموم، وتصيران كأنهما صِيغا لما بقي بعد التخصيص؛ وليس هذه حال دلالة التخصيص مِن غير جهة اللفظ؛ لأنه لا يمكن أن يقرن إلىٰ لفظ العموم كما يقرن الاستثناء

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٤٥/١)، المعتمد (٢٨٢/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٥٣٣/٢)، العدة للطوسي (٣٠٦/١)، التبصرة (ص ١٢٢)، أصول السرخسي (١٤٤/١)، تيسير التحرير (٣٠٨/١).

(٢) ص: (أحدها).

(٣) ص: (اللفظ).

إلىٰ الجملة؛ وهذا هو الفرق بين الأمرين(١).

واحتج الشيخ أبو بكرٍ لما ذهب إليه: بأنَّ اللفظ فيما عدا المخصوص حقيقةٌ؛ لأنّ اسم «المشركين» يقع حقيقةً علىٰ ما بقي بعد التخصيص؛ إذ هو حقيقةٌ في [١٤/و] الثلاثة فما فوقها، فوجب أن تكون دلالة اللفظ قائمةً بعد التخصيص، كهي قبل التخصيص.

واحتج مَن قال إنه يصير مجازًا في الوجهين جميعًا: بأنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾(٢)، وأراد أهلَ القرية؛ وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾(٣)، وأراد به أولياءَ الله؛ وإذا صحَّ ذلك، وكان لفظ العموم موضوعًا للاستغراق، فإذا أُريد به بعضه: كان مجازًا؛ لأنه أريد به غير الذي وُضع له.

فيجاب عن هذا: بأنه غير مستعملٍ إلا في بعض ما وُضع له؛ لأنّ اسم المشركين حقيقةٌ في الثلاثة فما زاد، فإذا عبّر به عن ثلاثةٍ، كان حقيقةً؛ لأنه بعض ما وُضع له الاسم.



(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٤٢، ٥٤٣).

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) الأحزاب: ٥٧.

| ٢١ | مسألةٌ:

في تخصيص العموم بدليل العقل[(١)].

عند أصحابنا يجوز ذلك. ومِن الناس مَن قال: لا يجوز ذلك.

دليلنا: أنّ دلالة العقل تُفضي بنا إلىٰ العلم، كالكتاب والسنة والإجماع، فلما جاز تخصيص العموم بهذه الأدلة: كذلك يجوز تخصيصه بدليل العقل.

فإن قيل: لو جاز التخصيص بدليل العقل: لجاز النسخ به كالكتاب والسنة والإجماع، ولما لم يجز النسخ به: لم يجز التخصيص به.

قيل له: إنما لم يجز النسخ بدليل العقل؛ لأنّ النسخ هو بيان مدة الحكم، والعقل [١٥/و] يجوِّز بقاء الحكم مِن غير زوالٍ، فلا يجوز أن يكون له تأثيرٌ في إزالة ما يجوز بقاؤه؛ وليس كذلك التخصيص؛ لأنه بيانٌ لمراد[(٢)] المخاطب، وهذا المعنىٰ يصح ثبوته بدليل العقل.

وجوابٌ آخرُ: وهو أنّ دليل العقل له تأثيرٌ فيما هو [في] معنىٰ النسخ، وإن لم يُسَمّ نسخًا؛ لأنّ النسخ هو المنع مِن أن يلزم في المستقبل مثل ما كان لازمًا في الماضي مِن الوقت؛ وهذا المعنىٰ يثبت بدليل العقل؛ ألا ترىٰ أنّ دليل العقل يمنع مِن لزوم الفرض عند العجز عنه، كما يمنع مِن ذلك دلالة السمع، إلا أنّ ذلك لا يطلق عليه اسم النسخ؛ لأنّ النسخ يختص بما كان

---

(١) انظر: أصول الجصاص (١/١٤٦)، المعتمد (١/٢٧٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٤٧)، العدة للطوسي (١/٣٣٦)، ميزان الأصول (ص ٣١٨).

(٢) ص: (المراد).

ثابتًا مِن جهة السمع دون العقل؛ ألا ترىٰ أنّ فرض التوجه إلىٰ بيت المقدس لمَّا كان ثابتًا مِن جهة السمع، سُمِّي زوالها نسخًا.

فإن قيل: لمَّا كانت دلالة العقل متقدمةً للعموم، لم يجز أن يقع بها التخصيص؛ لأنّ مِن حكم دلالة التخصيص أن تكون مقارنةً للعموم، أو متأخرةً عند مَن يجيز تأخير البيان.

قيل له: ليس الأمر علىٰ ما ظننتَ، بل يجوز تقديم دلالة الخصوص للعموم؛ لأنّ الدليل يجوز أن يتقدم مدلولَه؛ ألا ترىٰ أنّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنّ الله سبحانه يثيب المؤمن بالجنة، ويعاقب الكافر بالنار، وإن كان مدلول هذا الدليل متأخرًا[1] عن دليله، كذلك لا ننكر أن تسبق دلالة [١٥/ظ] التخصيص للعموم.

فإن قيل: التخصيص بمنزلة الاستثناء، والاستثناء لا يجوز أن يسبق المستثنىٰ منه.

قيل له: ليس هذا كالاستثناء في هذا الباب، وذلك أنّ تقدم الاستثناء لا يفيد شيئًا؛ ألا ترىٰ أنه لو قال: «إلا زيدًا» لم يكن لهذا الكلام معنًىٰ.

وأما التخصيص: فإنّ انفراده قد يكون مفيدًا؛ ألا ترىٰ أنه لو قال: «خطابي إنما يتناول العقلاء دون الأطفال والمجانين»: كان هذا كلامًا مفيدًا، كذلك إذا تقدمت دلالة العقل علىٰ هذا المعنىٰ[2].



(١) ص: (متأخر).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٤٨ ـ ٥٥٠).

| ٢٢ | مَسْأَلَةٌ:

في تخصيص العموم بخبر الواحد[1].

قال أصحابنا: العموم الذي دخله التخصيص باتفاقٍ: يجوز تخصيصه بخبر الواحد. ومِن الناس مَن قال: إنّ ذلك لا يجوز.

دليلنا: إجماع الصحابة، وذلك أنهم خصوا قوله ﷻ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[2] بحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تُنكح المرأة علىٰ عمتها ولا علىٰ خالتها**»[3]، وخصوا آية المواريث بقوله: «**لا يرث القاتل**»[4]، ونظائرُ ذلك كثيرةٌ.

فإن قيل: فقد رَدَّ عمرُ خبرَ فاطمة بنت قيسٍ أنّ النبي ﷺ لم يجعل لها سكنىٰ ولا نفقةً، ولم يخصّ به القرآن، [١٦/و] وقال: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبيِّنا بقول امرأةٍ لعلَّها صدقت أو كذبت»[5].

قيل له: قد بيّن الوجه الذي لأجله ردَّ خبرها، وهو كونه رافعًا للكتاب والسنة، وما هذا سبيله مِن الأخبار: فإنه لا يقبل.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (١/١٥٥)، المعتمد (١/٢٧٥)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٥٠)، العدة للطوسي (١/٣٤٣)، التبصرة (ص ١٣٢)، أصول السرخسي (١/١٤١)، كشف الأسرار (١/٢٩٤)، (٣/٩).

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) البخاري (٥١٠٩)، ومسلم (١٤٠٨) مِن حديث أبي هريرة.

(٤) أبو داود (٤٥٦٤) في حديث طويل، وأحمد في المسند (٣٤٦)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٢٣٦٩، ١٢٣٧٠) وغيرهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

(٥) مسلم (١٤٨٠).

فإن قيل: قد قبلت الصحابة خبرَ الواحد في النسخ في القبلة ؛ ألا ترىٰ أنَّ أهل قباء قد قبلوا خبر الواحد في النسخ ؛ في تحويل القبلة ونسخها[١] ، كما قبلوا ذلك في التخصيص ، فهلّا اتبعتموهم ؟

قيل له: القياس أنَّ النسخ كالتخصيص في أنه يجوز بخبر الواحد ، إلا أنَّ الصحابة بعد نسخ القبلة امتنعوا مِن قبول خبر الواحد فيما يؤدي إلىٰ النسخ ، وأجمع فقهاء الأمصار علىٰ ذلك ، فلهذا فرَّقنا بينهما .

ودليلٌ آخرُ: وهو أنّ الدلالة قد دلَّت علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد ، كما دلت علىٰ وجوب العمل بخبر التواتر ؛ فإذا كان كذلك ، وكان العموم يجوز تخصيصه بالخبر المتواتر : كذلك يجوز تخصيصه بخبر الواحد .

إن قيل: إنما جاز التخصيص بالخبر المتواتر ؛ لأنه يفضي إلىٰ العلم ، وليست هذه حال خبر الواحد ؛ لأنه لا يوجب العلم ، فلا يجوز[٢] تركُ ما يوجب العلم به .

قيل له: لا فرق بين العموم وبين خبر الواحد في أنَّ وجوب العمل بكل واحدٍ منهما ثابتٌ [١٦/ظ] في الأصل بدليلٍ مقطوعٍ به ؛ لأنَّ قبول خبر الواحد ثابتٌ مِن جهة إجماع الصحابة ، فهو حجةٌ مقطوعٌ بها ، فصار مساويًا لعموم[٣] القرآن مِن هذا الوجه .

فإن قيل: خبر الواحد دليلُ قبوله مقطوعٌ به ، فأما هو في نفسه : فإنه غير

---

(١) البخاري (٤٠٣) ، (٤٤٩١) ، (٧٢٥١) ، ومسلم (٥٢٦) من حديث ابن عمر .
(٢) ص : (فلا يوجب) .
(٣) ص : (للعموم) .

مقطوعٍ به؛ لجواز الغلط على الراوي، فكيف يكون بمنزلة عموم القرآن الذي هو مقطوعٌ به؟

قيل له: إذا كان دليله مقطوعًا به، يصير كأنه مقطوعٌ به، ويصير بمنزلة العموم؛ ألا ترى أنّ النبي ﷺ لو قال لنا: «إذا أخبركم فلانٌ بوجوب صلاةٍ عليكم فافعلوها»: فإنَّا نعلم وجوبها بخبر فلانٍ، كما نعلم وجوبها بقول النبي ﷺ إذا[1] قال لنا: «صلوا ركعتين»، وإن كان المخبر يجوز عليه الغلط والسهو. ويبين صحة ذلك: أنّ وجوب التوجه إلى القبلة لما كان ثابتًا في الأصل بدليلٍ مقطوعٍ عليه، صار بمنزلة النص الذي لا يجوز الغلط فيه، وإن كان التوجه لمن غاب عن عين الكعبة مبنيًّا على الاجتهاد. وكذلك قبول الشهادة، لما كان في الأصل ثابتًا مِن جهة القطع، وهو قوله: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[2] ونحوه مِن الآي: كانت الشهادة بمنزلة نبأٍ لا يجوز فيه الغلط، [١٧/و] فإن كان قبولها موضوعًا على الاجتهاد: كذلك خبر الواحد يصير بمنزلة العموم مِن هذا الوجه.

وجوابٌ آخرُ: وهو أنّ أخبار الآحاد قد ثبتت فيما يقتضي العقلُ خلافَه، وإن كان دليل العقل يوجب العلم؛ ألا ترى أنهم قبلوا خبر الواحد في تحريم الربا[3]؛ وإذا صحَّ ذلك: بطل ما اعتلوا به مِن أنّ ما يوجب العلم لا يجوز إزالته بخبر الواحد.

وكذلك إذا أخبرنا النبي ﷺ أنّ هذه الدار لزيدٍ، فقد علمنا ذلك قطعًا؛

(١) ص: (إذ).

(٢) الطلاق: ٢.

(٣) كالخبر الذي أخرجه مسلم في صحيحه (١٥٩٤) من حديث ابن عباس.

فلو شهد شاهدان[1] عدلان أنَّ زيدًا باع ذلك مِن عمرو: حكمنا بها لعمرٍو: أزلنا ما ثبت مِن طريق القطع بما طريقه غلبة الظن.

فإن قيل: البينة ليست في قبولها إبطال ما أخبر به النبي ﷺ مِن دار زيدٍ، وإنما فيها انتقالٌ عن ذلك الملك إلىٰ غيره، وهذا لا ينافي خبر النبي ﷺ. فأما خبر الواحد، فمتىٰ خصّ العموم: كان فيه إزالة ما ثبت مِن طريق اليقين بما يوجب غلبة الظن.

قيل له: لا فرق بينهما مِن هذا الوجه؛ وذلك [١٧/ظ] أنّ التخصيص لا يكون إبطالًا لشيءٍ ثابتٍ، وإنما هو بيان مراد المخاطب، كما أنَّ البينة علىٰ استحقاق الدار لا توجب بطلان ملك المستحق عليه في الأصل، وإنما توجب انتقال ملكه فقط[2].



٢٣ | مسألةٌ:

في أنَّ العموم هل يخص بالقياس أم لا[3]؟

مذهب أصحابنا: أنَّ تخصيص العموم الذي ثبت خصوصه بالاتفاق جائزٌ بالقياس. وقال آخرون: لا يجوز تخصيصه بالقياس بحالٍ. وقال بعض أصحاب الشافعي: يجوز تخصيصه بالقياس الجليّ دون القياس الخفيّ. وقال

(١) ص: (شاهد).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٥٢ ـ ٥٥٨).

(٣) انظر: أصول الجصاص (١/٢١١)، المعتمد (٢/٨١٠)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٥٩)، العدة للطوسي (١/٣٥٢)، التبصرة (ص ١٣٨)، كشف الأسرار (١/٢٩٤).

آخرون: يجوز تخصيصُه به علىٰ كل حالٍ؛ وهو المحكيُّ عن أبي الحسن الكرخي.

والدليل علىٰ جواز تخصيصه بالقياس في الجملة: أنّ الدلالة قد قامت علىٰ كون القياس حجةً لله تعالىٰ، كالسنة والإجماع(١)، فلما جاز تخصيص العموم بالسنة والإجماع: كذلك يجوز تخصيصه بالقياس.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ القياس يجوز قبوله فيما يقتضي العقل خلافه، وإن كان ما يوجبه العقل مقطوعًا عليه، كذلك يجوز تخصيص القرآن به، وإن كان ذلك [١٨/و] مقطوعًا عليه.

فإن قيل: إنّ القياس لا يستعمل في نفي ما يوجبه العقل، نحو وجوب شكر المنعم وما أشبهه، وإنما يستعمل في أحد مجوّزي العقل، فبطل ما استدللتم به.

قيل له: هذا غلطٌ؛ وذلك أنّ موجب العقل تحريم الأنبذة ما لم يرد دليلٌ سمعيٌّ يوجب إباحته، وكذلك يوجب العقل إباحة الربا، ما لم يرد دليلٌ يوجب تحريمه، كالعموم الذي يوجب تحريم جميع ما يتناوله، ما لم يقارنه دليلٌ يوجب تخصيصه ببعض ما يتناوله.

واحتج مَن امتنع مِن تخصيصه بالقياس بأشياءَ:

منها: أنّ القياس يقتضي(٢) غلبةَ الظنّ، وعموم الكتاب يوجب العلم،

---

(١) (له) + ص.

(٢) ص: (ينتقض).

فلا يجوز أن يعترض به عليه[1].

وبأنّ القياس إنما يصح مع عدم النص للاضطرار إليه، وعموم الكتاب نصٌّ يغني عنه، فلا يسوغ استعماله في خلافه، حتىٰ يخص به.

ومنها: أنّ القياس فرعٌ علىٰ العموم، فمتىٰ اعترض به عليه: كان قد اعترض علىٰ الأصل بفرعه؛ وهذا لا يجوز.

ومنها: أنَّ معاذًا لما بعثه رسول الله صلىٰ الله [١٨/ظ] عليه وسلم إلىٰ اليمن وقال له: «**بِمَ تقضي؟**» قال: «بكتاب الله، ثم بسنة نبيِّه رسول الله ﷺ»، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: «أجتهد رأيي»[2]. فصوّبه رسولُ الله ﷺ؛ وهذا يقتضي أنَّ القياس إنما يسوغ استعمالُه إذا لم يوجد في الكتاب ما يدل علىٰ الحكم الذي يستعمل فيه، فمتىٰ وُجد: بطل استعماله؛ وإذا بطل ذلك: لم يصح أن يخص به.

ومنها: أنّ النسخ لا يصح به، وكذلك التخصيص؛ لأنهما متساويان في أنَّ كل واحدٍ منهما بيانٌ للمراد بالعموم.

فأما الجواب عن الأول: فقد مضىٰ في باب تخصيص العموم بخبر الواحد، فلا وجه لإعادته.

وأما الجواب عن الوجه الثاني: فهو أنه إذا خُصّ العموم به، يكون

---

(١) ص: (عله).

(٢) أحمد (٢٢٠٠٧)، (٢٢٠٦١)، (٢٢١٠٠)، وأبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧) وغيرهم. وانظر في الكلام علىٰ ثبوته: نصب الراية (٤/٦٣)، موافقة الخبر الخبر (١/١١٨، ١١٩).

مستعملًا فيما لا نص عليه؛ لأنه تبيّن به أنه لم يرد ذلك العموم؛ وإذا لم يكن مرادًا به: فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النص؛ وهذا هو الذي أراده السائل.

والجواب عن الثالث: أنّ القياس إذا كان فرعًا علىٰ النص فلا يجوز [١٩/و] الاعتراض به عليه، وهو أنّ أصل القياس ما تثبت صحَّتُه به، أو ما يحمل عليه الفرع مِن الأصول؛ وكلاهما[١] لا يجوز[٢] به الاعتراض عليه. وإنما يجوز أن يقاس ما دخل تحت آيةٍ محرِّمةٍ علىٰ ما دخل تحت آيةٍ محلِّلةٍ، أو يخرجه مِن جملة ما يقتضي التحريم، نحو قياسنا الأرزَ علىٰ البر في التحريم، ويخص به: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾[٣]، وفي هذا سقوطُ ما سأل عنه السائل.

وأما الجواب عن حديث معاذٍ: فهو أنَّه أراد: إن لم أجد في الكتاب نصًّا علىٰ المسألة اجتهدتُ رأيي، فأما إذا كان فيه عمومٌ، فإنه لا يمتنع اجتهاد الرأي معه؛ لأنه إذا خصّه بالقياس: كان ما استعمل فيه القياس غير موجودٍ في الكتاب مِن حيث علم بالقياس أنه لم يرد به، فإذًا، يكون مستعملًا به فيما لم يوجد في الكتاب، وهذا بيِّنٌ.

وأما الجواب عن النسخ: فهو أنّ القياس يقتضي جواز النسخ به، كما يجوز التخصيص به؛ إلا أنّ الصحابة امتنعت مِن النسخ بالقياس، ولم تمتنع مِن التخصيص، فاتبعناهم في ذلك.

---

(١) ص: (كليهما).

(٢) ص: (يجز).

(٣) البقرة: ٢٧٥.

[١٩/ظ] **وجوابٌ آخرُ**: وهو أنّ القياس لا يصح إذا كان رافعًا للنص، ولو أجزنا النسخ به لكان ذلك رفعًا بقياسٍ فاسدٍ؛ وهذا لا يصح.



٢٤ | مسألةٌ[١]:

والتخصيص يجوز في عموم الخبر، كما يجوز في عموم الأمر. وقال بعضهم: لا يجوز تخصيص[٢] العموم في الأخبار.

دليلنا: أنّ للخبر صيغة عمومٍ، كما أنّ للأمر صيغة عمومٍ، فلما جاز التخصيص في أحدهما: كذلك في الآخر.

ويدل عليه أيضًا: أنّ الأمر والخبر يتعلقان بالفعل على وجهٍ واحدٍ؛ لأنّ الأمر أمرٌ بإحداثه، كما أنّ الخبر خبرٌ عن حدوثه؛ فإذا جاز تخصيص عموم الأمر: كذلك الخبر.

ويدل عليه أيضًا: أنّ الخبر إنما يصير خبرًا لقصد المُخبِر الإخبارَ عنه، كما أنّ الأمر إنما يصير أمرًا لإرادة الآمر المأمورَ به، فلما جاز أن يطلق لفظ الأمر الذي ظاهره العموم ويريد به البعض: كذلك يجوز أن يخبر عن الشيء بلفظٍ عامٍّ، ويريد به التخصيص.

واحتج المخالف: بأنه لو جاز تخصيص الخبر: لجاز نسخه، كالأمر لمّا

(١) انظر: المعتمد (١/٢٥٥)، العدة لأبي يعلى (٢/٥٩٥)، العدة للطوسي (١/٣٩٠)، التبصرة (ص ١٤٣)، كشف الأسرار (١/٣٠٧).

(٢) ص: (تخصص).

جاز تخصيصه: جاز نسخه، ولمّا امتنع نسخُ الخبر: دلَّ [٢٠/و] على امتناع تخصيصه.

والجواب: أنّ الخبر قد يصح فيه معنى النسخ، إذا كان المُخبَر عنه مما يجوز فيه التعبد، كما سنبينه في باب الناسخ والمنسوخ إن شاء الله[١].



| ٢٥ | مسألةٌ:

في العام هل يبنى على الخاص[٢]؟

ذهب عيسى بن أبانٍ، وأبو الحسن الكرخي رحمهما الله إلى أنه إذا ورد خبرٌ عامٌّ في إثبات حكمٍ، وخبرٌ أخصّ منه في نفي ذلك الحكم، وعدم التاريخ، فإنه يؤخذ بما يدل الدليل على وجوب الأخذ به منهما، ولا يبنى العام على الخاص، وهذا كقول النبي ﷺ: «**فيما سقت السماءُ العُشرُ**»[٣]، وقوله: «**ليس فيما دون خمسة أوسقٍ صدقةٌ**»[٤]. وقال أكثر أصحاب الشافعي: إنّ العام يبتنى على الخاص.

(١) لم أعثر على المسألة المشار إليها في باب الناسخ والمنسوخ.

(٢) انظر: أصول الجصاص (٤١٤/١)، المعتمد (٢٧٦/١)، العدة لأبي يعلى (٦١٥/٢)، العدة للطوسي (٣٩٣/١)، التبصرة (ص ١٥١)، أصول السرخسي (١٣٣/١)، كشف الأسرار (٢٩٢/١).

(٣) البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر، ومسلم (٩٨١) مِن حديث جابر.

(٤) البخاري (١٤٠٥)، (١٤٤٧)، (١٤٥٩)، (١٤٨٤) عن أبي سعيد الخدري، ومسلم (٩٨٠) من حديث جابر.

والدليل علىٰ صحة قولنا: أنَّ العام[1] يتناول ما يتناوله الخاص وما لم يتناوله، فصار العام مقابلًا للخاص في مقدار ما تناوله، وقابله فيه؛ فيصير كخبرين تعارضا: أحدهما في إثبات حكمٍ، والآخر في نفي ذلك الحكم، فيرجع في الأخذ بأحدهما إلىٰ دليلٍ.

وأيضًا: فإنا إذا استعملنا الخاص دون العام، صار العام كأنه لم [٢٠/ظ] يرد؛ لأنّ ما يتناوله العام يكون ثابتًا بالخبر الخاص، فلا يبقىٰ للخبر العام حكمٌ، وهذا غير جائزٍ، كما لا يجوز مثله في العمومينِ إذا تعارضا.

فإن قيل: ليس في استعمال الخاص إسقاطَ العام؛ لأنّ المقدار الذي تناوله الخاص يكون ثابتًا بالخاص والعام جميعًا، وهذا مثل إيجاب العُشر في خمسة أوسقٍ، فلا يكون فيه إسقاط جميع ما تضمنه الخبر العام؛ إذ لا يمتنع أن يثبت الشيء الواحد بخبرينِ؛ ألا ترىٰ أنَّ الخاص إذا لم يكن منافيًا للعام: صار ما تناوله الخاص ثابتًا بالخبر الخاص والعام جميعًا، وهذا كنهي النبي ﷺ عن بيع ما لم يقبض[2]، ونهيه عن بيع الطعام قبل القبض[3].

قيل له: إنّ اللفظ إذا لم يكن مفيدًا، صار وجوده وعدمه سواءً؛ وإذا كان كذلك وكان قوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسقٍ صدقةٌ**» يقتضي[4]

---

(١) (قد) + ص.

(٢) الآثار لأبي يوسف (٨٢٨) مِن حديث عتاب بن أسيد، المعجم الأوسط (١٥٥٤) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

(٣) البخاري (٢١٣٣)، (٢١٣٥)، ومسلم (١٥٢٥)، (١٥٢٦) من حديث ابن عمر وابن عباس.

(٤) ص: (فاقتضىٰ)

وجوبَ العُشر في هذا المقدار، ونفي وجوبه فيما دونه: لم يكن للخبر العام تأثيرٌ في هذا الموضع؛ لأنّ الخبر الخاص يمنع [٢١/و] وجوب العمل بالعام فيما لم يتناوله الخاص، وليس هذه حال الخاص والعام إذا لم يكن بينهما تنافٍ؛ لأنّ الخاص لا يمنع وجوب العمل بما تضمنه العام، وفيما لم يقابله الخاص.

ولأنّ ما تناوله العام مِن الفائدة أكثر مما تناوله الخاص، فكيف يجوز إسقاط العام بالخاص؟

ولأنَّ في استعمال العام نقلًا[١] عن الأصل الثابت قبل الشرع إلىٰ أحكام الشرع؛ وذلك لأنَّ العام يقتضي إيجاب العُشر فيما قابله فيه الخاص، والخبر الخاص ينفي وجوب ذلك، ويبقيه علىٰ الأصل في باب انتفاء الوجوب، فكيف يكون الخبر المبقىٰ علىٰ الأصل أولىٰ بالأخذ به مِن الخبر الناقل، مع كون المبقىٰ غير مفيدٍ، وكون الناقل مفيدًا لحكم شرعيٍّ؟

وأيضًا: لو كان الخبر الخاص أولىٰ مِن العام: لوجب أن تكون العلة الخاصة أولىٰ مِن العلة العامة، وعند مخالفنا أنَّ العلة العامة أولىٰ؛ علىٰ ما قاله في علة الربا.

واحتج المخالف في ذلك: بأنّ مِنْ حكم كلام الحكيم أن لا يُحمل علىٰ الإلغاء [٢١/ظ] والاطراح ما أمكن استعماله؛ فإذا كان في استعمال العام إسقاط الخبر الخاص: لم[٢] يكن في استعمال الخاص إسقاط العام؛ لأنّ

---

(١) ص: (نقل).

(٢) ص: (ولم).

حكم العام يبقىٰ[1] فيما لم يتناوله الخاص: فوجب أن يقضىٰ بالخاص علىٰ العام.

والجواب: أنّا قد بيّنّا أنَّ في استعمال الخاص أيضًا إسقاطَ الخبر العام، فكيف كان إسقاط أحدهما بالآخر أولىٰ مِن إسقاط الآخر به؟

فإن قيل: الخبر الخاص ما انطوىٰ عليه متيقنٌ به، والخبر العام قد يجوز أن يراد به الخاص، ويجوز أن يراد به العام، فما انطوىٰ عليه غير متيقنٍ به: فلا يجوز ترك ما هو متيقنٌ به.

قيل له: ما انطوىٰ عليه العام متيقنٌ أيضًا، مثل ما انطوىٰ عليه الخاص؛ ألا ترىٰ أنه لو لم يعارضه الخاص: لوجب حمله علىٰ جميع ما تحته مِن المسميات، فكيف صار ما انطوىٰ عليه العام أولىٰ بالإلغاء مما انطوىٰ عليه الخاص؟

فإن قيل: كما[2] جاز تخصيص العموم بالقياس، فهلّا جاز بالخبر الخاص؛ لأنه أقوىٰ مِن القياس، وهو مقدَّمٌ عليه؟

قيل له: القياس مخالفٌ [١٠٢/و] للخبر في هذا الباب؛ ألا ترىٰ أنّ القياس يجوز أن يخص به العموم سواءٌ كان مقارنًا أو متقدمًا عليه؛ وأما الخبر الخاص، فإنه إذا لم يكن مقارنًا للخبر العام: لم يجز تخصيصه به؛ لأنه إن كان متقدِّمًا، صار العام ناسخًا له، وإن كان متأخرًا صار ناسخًا للعام؛ وإذا كان كذلك: فلم ينكر أن يقضىٰ بالقياس علىٰ بعض ما تناوله العموم، وإن لم يجب مثله في الخبر الخاص.

---

(١) ص: (ينفىٰ).

(٢) ويحتمل الرسم: (لما).

فإن قيل: إذا لم يعلم التاريخ بينهما، صار كأنهما وردا معًا؛ لأنّ هذه سبيل كل شيئينِ عدم التاريخ بينهما، كالغرقىٰ والذين يموتون تحت الهدم[1].

قيل له: هذا ليس مما ذكرته في شيءٍ؛ وذلك لأنّ الغرقىٰ لا يستحيل وجود موتهم جميعًا في حالةٍ واحدةٍ، فلهذا جعلنا موتهم كالواقع في حالةٍ واحدةٍ، ومثله يستحيل في مسألتنا؛ لأنّ النبي ﷺ لا يتكلم بالخاص والعام في وقتٍ واحدٍ، بل لا بد مِن أن يتكلم بأحدهما قبل الآخر؛ وعلىٰ أنّ كثيرًا مِن أصحاب الشافعي لا يفصلون بين ورودهما معًا، وبين ورود العام بعد الخاص في أنّ العام يبنىٰ علىٰ الخاص؛ [١٠٢/ظ] فَمَنْ ذَهَبَ منهم إلىٰ هذه المقالة، لم يسعه أن يسأل هذا السؤال؛ لأنه لم يفرق بين الحالين، ويلزمه علىٰ قود هذا القول[2] أن يجيز الاستثناء المنفصل عن الكلام، كما يجعل الخاص الذي ورد بعده العامُّ: بمنزلة المقارن، وفي فساد ذلك دليلٌ علىٰ سقوط هذا القول.

فإن قيل: وجدنا في كتاب الله سبحانه خاصًّا قضي به علىٰ العام، كقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[3] قضىٰ عليه بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[4]، فصار تحريم نكاح المشركات مخصوصًا بإباحة نكاح الكتابيات، وذكر مع ذلك ما هو نظيرٌ له.

قيل له: لا يمنع أن يدلَّ دليلٌ علىٰ بناء العام علىٰ الخاص في بعض

---

(١) = فلمّا لم يعلم تقدم أحدهما علىٰ الآخر: بطل حكم الإرث بينهم.

(٢) = علىٰ سياقه واطراده.

(٣) البقرة: ٢٢١.

(٤) المائدة: ٥.

المواضع، وإنما الخلاف في وجوب ذلك بظاهر اللفظ، دون انضمام دليلٍ آخرَ إليه؛ علىٰ أنَّا نقابلهم بمثله، فنقول: وجدنا في القرآن ما هو عامٌّ، وقد قضي به علىٰ الخاص، كقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ﴾(١)، أنه خاصٌّ في تحريم القتال في هذه الأشهر، وقد نُسخ ذلك بقوله: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟(٢) ٱلْمُشْرِكِينَ [١٠٣/و] كَآفَّةً﴾(٣)؛ وكان ذلك عامًّا قضي به علىٰ ما هو أخص منه. وقوله: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾(٤) خاصٌّ نسخته آية المواريث، وهو قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾(٥)؛ وهو أعم منه. وقوله: «**لا وصية لوارثٍ**»(٦) عامٌّ نسخ به قوله: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾.



٢٦ | مسألةٌ:

في تخصيص العموم بمذهب الراوي(٧).

عندنا: لا يجب اتباع الراوي في ذلك. وقال بعض أصحاب الشافعي:

---

(١) البقرة: ٢١٧.
(٢) ص: (اقتلوا).
(٣) التوبة: ٣٦.
(٤) البقرة: ١٨٠.
(٥) النساء: ١١.
(٦) أبو داود (٢٨٧٠)، والنسائي (٣٦٤١)، وابن ماجه (٢٧١٣) وغيرهم، وبوّب البخاري في الصحيح بابًا بعنوان: «لا وصية لوارثٍ».
(٧) انظر: المعتمد (٢/٦٧٠)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٨٣)، العدة للطوسي (١/٣٦٠)، التبصرة (ص ١٤٩)، أصول السرخسي (٢/٦)، كشف الأسرار (٣/٦٥).

إذا كان الخبر يحتمل وجهين، فحَمَلَهُ الراوي علىٰ أحدهما: كان الأخذ بما حمله عليه أولىٰ، مثل ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه في خيار المتبايعين قبل أن يفترقا[1]؛ فإنه حمله علىٰ الفرقة بالأبدان، وكان ذلك عند المخالف أولىٰ مِن حمله علىٰ الفرقة بالأقوال.

دليلنا[2]: أنّ الراوي وغيره في تأويل الخبر سيَّان؛ ألا ترىٰ أنه لو عدل عن ظاهر الخبر العام إلىٰ الخصوص، أو عن الحقيقة إلىٰ المجاز: لم يلزم غيره أن يتبعه فيه؛ فإذا كان كذلك، وكان غيره لو حمل الخبر علىٰ ظاهره، لم يلزمنا اتباعه فيه: كذلك إذا فعل الراوي ذلك.

فإن قيل: راوي الخبر يجوز أن يكون شاهدًا مِن جهة النبي ﷺ [١٠٣/ظ] علىٰ ما استدل به علىٰ مراده بالخبر، فيكون تأويله أولىٰ مِن تأويل غيره.

قيل له: فَقُلْ مثله إذا صرف الخبر عن الحقيقة إلىٰ المجاز لهذه العلة أيضًا؛ وعلىٰ أنَّ الشافعي خالف هذا الأصل؛ لأنه أوجب غسل الإناء مِن سؤر الكلب سبعًا، وتَرَكَ تأويل أبي هريرة[3]، حيث تأوله علىٰ الاستحباب، وجعل الواجب في ذلك ثلاثًا؛ وأبو هريرة راوي هذا الحديث[4]؛ فأما ابن عمر، فما تأوَّل الخبر علىٰ الافتراق علىٰ الأبدان، وإنما كان يفارق مَن

---

(١) البخاري (٢١٠٧)، ومسلم (١٥٣١).

(٢) (علىٰ) + ص.

(٣) انظر في تأويل أبي هريرة لهذا الحديث: سنن الدارقطني (١٩٦ ـ ١٩٧)، ونصب الراية (١٣٠/١).

(٤) البخاري (١٧٢)، ومسلم (٢٧٩).

بايعه احترازًا مما يَؤُولُ به مِن [فسخ] البيع، كالبراءة مِن العيوب.

٢٧ | مسألةٌ:

في تخصيص النهي بالفعل[١].

كان أبو الحسن الكرخي يقول: إنّ النبي ﷺ إذا نهىٰ عن شيءٍ، وفعل ذلك الشيء: لم يخص ذلك النهي بالفعل، بل يكون الفعل مختصًّا به دون غيره، وذلك كنهيه عن استقبال القبلة بالفرج عند حال الاستطابة[٢]، وما روي عن استقباله هو القبلةَ[٣]، أنّ ذلك يدل علىٰ أنه مختصٌّ به. وكقوله: «**الفخذ عورةٌ**»[٤]، وكشف فخذه بين يدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[٥]. وقال بعض أصحاب الشافعي: إنّ النهي يجوز أن يخصّ بفعله.

دليلنا: أنَّ أوامره ونهيه تتعدىٰ [١٠٤/و] إلىٰ غيره، وفِعْله لا يتعدىٰ إلىٰ غيره؛ لأنه لا يَفْعل لِيَفْعَلَ غيرُه مثله؛ ألا ترىٰ أنه كان يواصل ونهىٰ الغير عن

---

(١) انظر: المعتمد (٣٩٠/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٥٧٣/٢)، العدة للطوسي (٣٤٢/١) (٣٦٦/١)، التبصرة (ص ٢٤٧)، بذل النظر (ص ٥١٥).

(٢) البخاري (٣٩٤)، ومسلم (٢٦٤) من حديث أبي أيوب.

(٣) أبو داود (١٣)، والترمذي (٩)، وابن ماجه (٣٢٥) وغيرهم من حديث جابر.

(٤) أحمد (١٥٩٢٧)، أبو داود (٤٠١٤)، والترمذي (٢٧٩٥) وغيرهم مِن حديث جرهد، وعلّقه البخاري في الصحيح (٨٣/١).

(٥) مسلم (٢٤٠١) من حديث عائشة.

الوصال[1]، وجمع بين تسعة نسوةٍ، وتزوَّج بغير مهرٍ، ونهىٰ غيرَه عن ذلك؛ فلم يجز أن يخص النهي بوجود فعلٍ مِن جهته.

واحتج المخالف: بأنَّ فعله يدل علىٰ حسنه، وعلىٰ جواز الاقتداء به: فجاز أن يخص به النهي، كما يجوز أن يخص بقوله.

الجواب: ما بَيَّنَّا أنَّ أمره ونهيه يتعلق بغيره؛ لأنه لا يدخل هو تحت أمره ولا تحت نهيه، وإنما يتناول ذلك غيره. وأما فعله، فإنه يختصُّه، فلا يجوز أن يعترض به علىٰ نواهيه.



٢٨ | مَسْأَلَةٌ:

في لفظ التحريم إذا عُلِّق بما لا يجوز تحريمه، هل يكون عمومًا أو لا[2]؟

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[3]، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[4] أنه يتناول أفعالنا في العين المحرمة،

(١) البخاري (١٩٢٢)، (١٩٦٤)، ومسلم (١١٠٢)، (١١٠٥) من حديث ابن عمر وعائشة.

(٢) انظر: أصول الجصاص (١/٥٩)، (١/٢٥٧)، التقريب والإرشاد (١/٣٧٠)، (١/٣٤٥)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٥١٨)، العدة للطوسي (٢/٤٣٦)، شرح اللمع (١/٤٥٨)، أصول السرخسي (١/١٩٥)، الواضح لابن عقيل (٣/٣٥٢)، الكافي شرح البزدوي (٢/٨٥٥ ـ ٨٥٦).

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) المائدة: ٣.

ويكون ذلك عامًّا في جميع أفعالنا في العين، إلا موضعًا يخصّه دليلٌ. وكان الشيخ أبو عبد الله[1] يقول: إنَّ ذلك مجازٌ، لا يصحُّ الاحتجاج بظاهره.

وجه القول الأول: أنّه لما لم يصح منَّا إحداث المعنىٰ الذي يتناوله ظاهر الآية: صار لفظ نهي التحريم ههنا بمنزلة الأسماء المضمنة باعتبارها أنها[2] تفيد عند إطلاقها [١٠٤/ظ] ما ضمنت به، كالضرب أنه يدل علىٰ ضارب، وكالمحدَث الذي يفيد محدِثًا، والأب الذي يفيد ابنًا، وما جرىٰ هذا المجرىٰ؛ فإذا كان كذلك: لم يكن فرقًا بين قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ وبين قوله: «حُرِّمَتْ عليكم أفعالكم في الميتة».

واحتج مَن قال بالقول الآخر: أنه لما لم يصحّ إحداث الأجسام منَّا: صار لفظ تحريم العين مستعملًا في غير موضعه، فيكون مجازًا؛ وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3] وما جرىٰ هذا المجرىٰ مِن الألفاظ المستعملة علىٰ وجه المجاز، وهذا مستمرٌّ علىٰ أصله في أنّ إطلاق العموم يختص العبارات دون المعاني، فلما كان ما تعلَّق به التحريم ههنا غير مذكورٍ في اللفظ: لم يجز أن يكون اللفظ عامًّا فيه.



---

(١) = البصري المعروف بالجُعل.

(٢) ويحتمل أن تُقرأ: (إنما).

(٣) يوسف: ٨٢.

❖| ٢٩ | مَسْأَلَةٌ:

في أنه هل يجوز أن يسمع المكلَّف اللفظ العام الذي أُريد به الخصوص، ولا يسمع ما يخصه(١)؟

اختلف العلماء في ذلك: فقال بعضهم: يجوز ذلك، ويكون المكلف موكولًا إلىٰ استقراء أدلة الخصوص. وقال آخرون: إنْ كان التخصيص بدليلٍ سمعيٍّ، فإنه لا يجوز أن يسمعه إلا مع لفظ العموم، وإن كان التخصيص بدليلٍ عقليٍّ، فإنه يجوز أن يَكِلَه إلىٰ [١٠٥/و] النظر والبحث.

وجه القول الأول: أنَّ المكلف لما كان ممكَّنًا مِن استقراء(٢) الأصول، والبحث عن أدلة التخصيص: جاز أن يُسمعه اللفظَ العام وإن لم يُسمعه ما يخصه، كما حسن أن يخاطبه بذلك، ويكله إلىٰ البحث والنظر فيما يخصُّه مِن أدلة العقول.

ووجه القول الثاني: أنه لما كان الواجبُ علىٰ المكلف عند سماع لفظ العموم: حَمْلَه علىٰ الاستغراق: لم يجز أن يكون المراد به الخصوص، ولا يُسْمعه ذلك معه؛ لأنه يؤدي إلىٰ أن يعتقد الشيء علىٰ خلاف ما هو عليه، وذلك غير جائزٍ.



(١) انظر: المعتمد (١/٣٦٠)، العدة للطوسي (٢/٤٦٥)، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٨٦)، الفائق في أصول الفقه (١/٤٠٠)، تشنيف المسامع (٢/٨٥٧)، تيسير التحرير (١/٢٣٠).

(٢) ص: (الاستقراء).

٣٠ | مَسْأَلَةٌ:

في الأفعال، هل تصح دعوى العموم فيها أم لا[١]؟

لا يصح ذلك عند أصحابنا وعند كثيرٍ مِن أهل العلم. وقال بعض أصحاب الشافعي: يصح ذلك.

دليلنا: أنّ العموم عبارةٌ عما يشتمل علىٰ أشياءَ متغايرةٍ؛ ألا ترىٰ أنّ ما يشتمل علىٰ شيءٍ واحدٍ لا يكون عمومًا، ولكنه خصوصٌ؛ وإذا كان كذلك، وكان الفعل لا يقع إلا علىٰ وجهٍ واحدٍ: لم يجز أن يكون عمومًا؛ كما أنّ النص علىٰ عينٍ واحدةٍ لا يكون عمومًا.

واحتج هذا المخالف بقوله ﷺ: «حكمي في الواحد كحكمي في الجماعة»[٢]، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ فعله في عينٍ واحدةٍ يقتضي ثبوت حكمه في سائر [١٠٥/ظ] الأعيان.

واحتج أيضًا: بأنّ سائر المكلفين لما كانوا ـ شرعًا ـ سواءً في أحكام الشريعة: وجب أن يكون حكمهم في بعضهم ثابتًا في جميعهم.

والجواب: أنَّ هذا المحتج لم يعرف موضع النزاع فيه؛ وذلك أنّا لا

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٨٨)، المعتمد (١/٢٠٥)، العدة للطوسي (١/٣٨٣)، اللمع للشيرازي (ص ١١٧)، المستصفىٰ (ص ٢٣٧)، البحر المحيط (٤/١١).

(٢) هذا مشهورٌ في كتب الأصوليين، إلا أنه لا يوجد حديثٌ بهذا اللفظ. ويؤدي معناه ما أخرجه أحمد (٢٧٠٠٨)، والترمذي (١٥٩٧) وغيرهما أنّ النبي ﷺ قال: «إنما قولي لمائة امرأةٍ كقولي لامرأةٍ واحدةٍ». انظر: تحفة الطالب لابن كثير (ص ٢٤٥)، موافقة الخبر الخبر (١/٥٢٧)، كشف الخفاء (١/٣٦٤).

نختلف في أنّ النبي ﷺ إذا حَكَمَ بحكمٍ في عينٍ مِن الأعيان لوجود معنىً مِن المعاني: أنّ ذلك يدل علىٰ ثبوته في كل عينٍ وُجد فيها ذلك المعنىٰ؛ وهذا المعنىٰ هو الذي يتناول الخبر، وهو مسلَّمٌ؛ وإنما الخلاف في أنه عليه السلام إذا فعل فعلًا وعمل عملًا أو حَكَمَ في عينٍ بحكمٍ، ولم يُعْلَم الوجه الذي أوقعه عليه: هل يكون ذلك الفعل ثابتًا مِن جميع الوجوه التي يقع عليها، أو[1] يكون مختصًّا بوجهٍ واحدٍ؟ وهل يكون ذلك الحكم ثابتًا في العين مِن جميع الوجوه، أو يكون مقصورًا علىٰ وجهٍ؟

فعندنا: أنه يختص بوجهٍ واحدٍ، لاستحالة وقوع فعلٍ واحدٍ علىٰ وجهَين؛ فإذا نُقل إلينا فِعْلُه ولم تُنْقَل إلينا الصفة التي أوقعه عليها، لم يجز إثباتُ ذلك الفعل مِن جميع الوجوه التي يجوز أن يقع عليها. [١٠٦/و] وكذا القول في قضائه في بعض الأعيان، وهذا مثل قضائه بالشاهد واليمين: أنه لا يجوز أن يثبت مِن جميع الوجوه، بل إذا أثبتناه مِن وجهٍ واحدٍ، لم يجز إثباته مِن وجهٍ آخَرَ.



٣١ | مسألة:

في الكلام الخارج على سببٍ[2].

قال أصحابنا: الكلام إذا كان مستقلًّا بنفسه ـ وهو أعم مِن السبب ـ: كان الحكم له لا للسبب؛ فإن كان غير مستقلٍّ بنفسه: كان مقصورًا علىٰ

---

(١) ص: (أن).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٣٣٧/١)، المعتمد (٣٠٢/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٥٩٦/٢)، العدة للطوسي (٣٦٨/١)، التبصرة (ص ١٤٤)، كشف الأسرار (٢٦٦/٢).

السبب الذي خرج عليه. وقال بعض أصحاب الشافعي: إنّ الكلام يكون مقصورًا علىٰ السبب الذي خرج عليه.

والدليل علىٰ صحة قولنا(١): هو أنّ كلامه ﷺ هو الدلالة علىٰ الحكم، فيجب أن تُعتبر صفته في الدلالة دون صفة غيره، فإن كان عامًّا، دلَّ علىٰ حسب دلالة العموم، وكذلك إن كان خاصًّا، كما أنه يُعتبر في صفته(٢) كونه أمرًا، ونهيًا، وإباحةً.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ العموم لو انفرد عن السبب، لوجب حملُه علىٰ العموم، فإذا أمكن ذلك فيه عند خروجه علىٰ سببٍ: وجب حمله عليه؛ لأنّ السبب لا يؤثر فيه، فيجب حمله علىٰ جميعه.

[١٠٦/ظ] **دليلٌ آخرُ**: وهو أنه ﷺ لو خاطبنا بالعموم، ولم يسأل عنه: لوجب حمله علىٰ جميعه، كذلك إذا سُئل عنه؛ لأنَّ قصده في الحالين لا يختلف، وإن كان مبتدئًا للحكم في أحدهما، ومجيبًا في الآخر. وعلىٰ هذا حمل(٣) الفقهاءُ آيةَ اللعان علىٰ عمومها، وإن كانتْ نزلتْ(٤) في شأن هلال بن أمية(٥)، وكذلك في آية القذف علىٰ عمومها وإن كانتْ نزلت في شأن

(١) مِن هنا إلىٰ نهاية المسألة نقله أبو جعفر الطوسي عن أبي عبد الله البصري بلفظه. ويظهر أنّ مصدرهما واحدٌ، والله أعلم. انظر: العدة في أصول الفقه لأبي جعفر الطوسي (١/٣٧١ - ٣٧٢).

(٢) ص: + (في).

(٣) ص: (احمل).

(٤) انظر: التفسير البسيط (١٦/١٣٢)، تفسير ابن كثير (٦/١٨).

(٥) ص: (هلاك بني أمية).

عائشة[١]، وكذلك آية الظهار نزلت في شأن سلمة بن صخرٍ[٢]، وحملوها علىٰ عمومها. ولا يلزم علىٰ ما ذكرنا إذا لم يستقل[٣] اللفظ بنفسه؛ لأنّ الضرورة أوجبت ذلك، فليس يجب حمل ما استقل بنفسه أن يحمل علىٰ ذلك؛ لمفارقته له في علته.

احتج المخالف: بأنه لو لم يكن[٤] يَرِد السبب[٥]: لم يكن ليؤخِّر[٦] الخطاب إلىٰ وقت حدوثه[٧]، فلما أخَّره إلىٰ ذلك الوقت: علم أنه المراد.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يكون الصلاح في تأخيره إلىٰ ذلك الوقت، ولا يمنع ذلك مِن بيان حكم عين السبب معه، ولو وجب [١٠٧/و] ذلك، لوجب حملُ الكلام علىٰ عمل السائل، وعلىٰ ذلك الوقت والمكان لهذه العلة؛ وذلك ظاهر الفساد.

واحتجوا: بأنَّ مِنْ حكم الجواب أن يطابق السؤال، فإذا صحَّ ذلك: وجب أن يكون مقصورًا علىٰ السبب.

---

(١) انظر: تفسير البغوي (٦/١٨)، تفسير الرازي (٢٣/٣٣٧)، تفسير ابن كثير (٦/١٩).
(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٨/٣٦).
(٣) ص: (يقل).
(٤) (يدرك) + ص.
(٥) في العدة للطوسي: (بأنه لو لم يرد السبب...).
(٦) في العدة للطوسي: (يتأخر).
(٧) = لو لم يكن قصر الحكم علىٰ السبب مقصودًا: لم يكن ليؤخِّر الخطاب إلىٰ وقت حدوثه. وعبارة القاضي أبي يعلىٰ أوضح حيث يقول: «واحتج بأنّ الخطاب لما ورد عقيب السبب: كان الظاهر أنه بيانٌ لحكمه، فإنه لو كان بيانًا لحكم غيره لذكره قبل حدوثه». انظر العدة لأبي يعلىٰ (٢/٦١٢).

والجواب: أنَّ مِن حق الجواب أن ينتظم بيان ما سُئل عنه، فأما ألّا ينتظم غيره، فلا؛ فإذا تضمَّن الجوابُ بيانَ حكمه وحكم غيره: فقد حصل جوابًا له، وزاد عليه؛ وهذا لا يخرجه مِن كونه جوابًا، كما لو بيَّن حكمه فقط؛ لأنه في الحالين جميعًا حصل به بيان السؤال.



٣٢ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ الاستثناء يرجع إلى ما يليه عند أصحابنا، إلا أن يدل دليلٌ على رجوعه إلى جميع المذكور(١).

وعند الشافعي: أنّ الاستثناء يرجع إلىٰ جميع المذكور، حتىٰ تدل دلالةٌ علىٰ رجوعه إلىٰ غير جميع المسميات.

دليلنا: أنّ الاستثناء لا يجوز رجوعه إلىٰ جميعه، ويجوز رجوعه إلىٰ بعض جميعه، فصار رجوعه إلىٰ الجميع مشكوكًا فيه، فلا يجوز تخصيص ما تيقَّنَّاه بالشك.

[١٠٧/ظ] **دليلٌ آخرُ**: وهو أنّ الاستثناء إنما يرد إلىٰ ما تقدَّم: ليصير مفيدًا، وفي رجوعه إلىٰ ما يليه حصول الفائدة، ولا يجب أن يرد إلىٰ غيره مع الاستغناء عنه؛ ألا ترىٰ أنه إذا كان مفيدًا بنفسه لا يجب رده إلىٰ ما تقدم، فكذلك إذا حصل مفيدًا برجوعه إلىٰ ما يليه، لم يجب رده إلىٰ ما تقدم.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (١/٢٦٥)، المعتمد (٢/٢٦٤)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٦٧٨)، العدة للطوسي (١/٣٢٠)، التبصرة (ص ١٧٢)، أصول السرخسي (٢/٤٤)، تيسير التحرير (١/٣٠٢).

احتج المخالف: بأنه لما صلح أن يذكر الاستثناء عقيب كل واحدٍ مِن الجملة، لم يكن رجوعه إلىٰ بعضها أولىٰ مِن بعضٍ، فيجب أن يرجع إلىٰ الجميع.

وبأنَّ الاستثناء بمشيئة الله سبحانه يرجع إلىٰ جميع المذكور، كذلك الاستثناء بـ: «إلّا».

وبأنَّ الاستثناء كالشرط في معنىٰ ما يثبت لولاه، فلما رجع الشرط إلىٰ جميع الجملة: كذلك الاستثناء.

وبأنَّه لما جمع بين الجمل المتغايرة بواو الجمع، صار الجمع كالجملة الواحدة في باب رجوع الاستثناء إليها[1].

والجواب عن الأول: هو [أنّ] الاستثناءَ إنما يرجع إلىٰ ما تقدمه ليحصل مفيدًا بدلالة[2] أنه لو كان مفيدًا بنفسه: لم يكن لرجوعه إلىٰ غيره [١٠٨/و] معنًىٰ؛ فإذا حصل مفيدًا برجوعه إلىٰ ما يليه: استغنىٰ عن الرجوع إلىٰ الجميع؛ وليس هذا مما يذكرونه مِن العموم في شيءٍ مِن قبل أنّ لفظ العموم يقتضي استغراق جميع ما تحته مِن المسميات، مِن حيث إنه موضوعٌ لذلك، ولم يثبت هذا الحكم له إذ لم يكن مفيدًا.

وأما الاستثناء بالمشيئة، **فالجواب عنه**: أنّ ذلك يرفع حكم الكلام

---

(١) لم يجب عن هذا السؤال. فلعله سقط على الناسخ أو المؤلف.
قال الشوكاني: «واستدل أهل المذهب الأول: بأن الجمل إذا تعاطفت صارت كالجملة الواحدة، قالوا بدليل الشرط، والاستثناء، بالمشيئة، فإنهما يرجعان إلى ما تقدم إجماعا. وأجيب: بأن ذلك مسلم في المفردات، وأما في الجمل فممنوع». انظر: إرشاد الفحول (٣٧٣/١).

(٢) ص: (بدلا).

ويزيل جميع الجملة، وليس كذلك الاستثناء بلفظ: «إلا»؛ لأنه لا يرفع حكم الكلام، ولا يزيل جميعه بل يرفع بعضه؛ ألا ترىٰ أنه لو قال: «لفلانٍ عليَّ عشرةٌ إن شاء الله»، لم يجب عليه شيءٌ، ولو قال: «له عليَّ عشرةٌ إلا عشرةٌ» لزمه العشرُ، وبطل حكم الاستثناء، فلا يمتنع أن يكون الاستثناء بأحد اللفظين يفارق الآخر.

وأما الجواب عن الشرط، فهو: أنه مفارقٌ للاستثناء؛ لأنّ تمام الكلام يقف عليه، فجاز أن يتعلق بجميع الكلام.

وأما الاستثناء، فإنه ثبت بعد الفراغ مِن الكلام؛ ألا ترىٰ أنّ الاستثناء لا يثبت حكمه إذا تقدم، والشرط ثبت حكمه: تقدَّم أو تأخَّر.



٣٣ | مسألةٌ:

في استثناء الأكثر(١).

مذهب أصحابنا: أنّ ذلك جائزٌ. وقال بعض الناس: لا يجوز.

دليلنا: أنّ الله تعالىٰ [١٠٨/ظ] قد استثنىٰ الأكثر بقوله: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا﴾(٢).

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (١٤١/٣)، المعتمد (٢٦٣/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٦٦٦/٢)، العدة للطوسي (٣١٥/١)، التبصرة (ص ١٦٨)، كشف الأسرار (١٢٢/٣)، تيسير التحرير (٣٠٠/١).

(٢) المزمل: ٢ ـ ٤.

وقال الشاعر(١):

أدوا التي نقصت تسعين مِن مئةٍ ثم ابعثوا حكما بالعدل حكاما(٢)

فاستثنىٰ الأكثر.

ولأنَّ دلالة التخصيص يجوز أن تتناول(٣) الأكثر: كذلك الاستثناء.

واحتج المخالف: بأنّ أهل اللغة لم تستثن(٤) الأكثر.

والجواب: أنّ الأمر بخلاف ما قال، وقد بَيَّنَّا(٥) [ذلك] مِن الكتاب والشعر.

وقالوا: إنّ أهل اللغة لما استطالوا إذا أرادوا الإخبار عن جملةٍ بأن يذكروا واحدًا واحدًا علىٰ طريق التفصيل(٦): ذكروا الجملة، واستثنوا الأقل. فأما إذا أرادوا الإخبار عن الأقل، فلا يتعذر عليهم ذِكْرُه، ولا حاجة بهم إلىٰ ذكر الجملة، واستثناء الأكثر منها.

والجواب: أنّ هذا المعنىٰ موجودٌ في التخصيص، ومع ذلك فقد جاز تخصيص الأكثر عند الجميع.

---

(١) بلا نسبة في جميع المصادر الأصولية. انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٦٧١/٢)، التلخيص للجويني (٧٧/٢)، إحكام الفصول (٢٨٣/١)، روضة الناظر (٩٣/٢)، نهاية الوصول (٥٣١/٤) للصفي الهندي، الفائق في أصول الفقه (٣٢١/١) له أيضًا.

(٢) في أكثر المصادر: (قوالا).

(٣) ص: (يتناول).

(٤) ص: (تستثني).

(٥) ص: (بيننا).

(٦) ص: (التفضيل).

٣٤ | مَسْأَلَةٌ:

في الاستثناء مِن غيرِ جنسه(١).

مذهب أصحابنا: أنَّ ذلك جائزٌ، وهو قول أكثر العلماء. ومِن الناس مَنْ قال: لا يصح ذلك.

دليلنا: أنَّ أهل اللغة قد اتفقوا علىٰ ذلك، وسطَّروه في كتبهم، [١٠٩/و] وهو موجودٌ في القرآن والشعر. قال الله سبحانه: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾(٢)؛ والظن ليس بعلمٍ، وقد استثني مِن العلم. وقال: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾(٣)، ومعلومٌ أنَّ ﴿مَن رَّحِمَ﴾ معصومٌ وليس بعاصمٍ. وقال: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾(٤)؛ ولم يكن مِن الملائكة. وقال: ﴿لَا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوٗا وَلَا تَأۡثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلٗا سَلَٰمٗا سَلَٰمٗا﴾(٥)؛ والسلام ليس مِن اللغو، ولا مِن التأثيم.

وقال الشاعر(٦):

---

(١) انظر: المعتمد (٢٦٢/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٦٧٣/٢)، العدة للطوسي (٣١٦/١)، التبصرة (ص ١٦٥)، ميزان الأصول (ص ٣١٣).

(٢) النساء: ١٥٧.

(٣) هود: ٤٣.

(٤) الحجر: ٣٠، ٣١.

(٥) الواقعة: ٢٥، ٢٦.

(٦) هذا الرجز لعامر بن الحارث المعروف بجران العود، وهو بلا نسبة في بعض المصادر. انظر: ديوان جران (ص ٩٧)، وخزانة الأدب (١٥/١٠، ١٨)، والإنصاف في مسائل الخلاف (٢٧١/١)، والجنىٰ الداني (ص ١٦٤)، ولسان العرب (١٩٨/٦) مادة: كنس.

وبلـــدةٍ لـــيس بهـــا أنـــيس إلا اليعـــافير وإلا العـــيس

فاستثنىٰ مِن الأنيس ما ليس مِن جنسه.

وتقول العرب: «ما نفع إلا ما ضرّ»، و«ما نقص إلا ما زاد»، ونظائر ذلك كثيرةٌ.

واحتج مَن خالف في ذلك: بأنَّ جميع ما ذكرناه إنما يستعمل الاستثناء فيه بمعنىٰ «لكن»، بتوهم أنّ ذلك لا يكون استثناء. وهذا غلطٌ؛ لأنّ الاستثناء عند أهل اللغة علىٰ ضربين:

استثناءٌ متصلٌ: وهو ما يكون المستثنىٰ جزءً مِن المستثنىٰ منه. واستثناءٌ منقطعٌ: وهو ما يكون مِن غير جنس المستثنىٰ منه، فيكون ذلك بمعنىٰ «لكن»، وهو استثناءٌ صحيحٌ.

ولا يجب أن نظن أنَّ محمد بن الحسن [١٠٩/ظ] مِن مذهبه أنّ الاستثناء مِن غير جنسه لا يصح، حين منع ذلك في الإقرار؛ لأنه إمامٌ في اللغة، وقوله في العربية حجةٌ، ولكنه منع ذلك في الإقرار لأنه استثنىٰ ما ليس بداخلٍ تحت إقراره فبقي إقراره بحاله مِن جهة الحكم.



| ٣٥ | مَسْأَلَةٌ:

في أقل الجمع[١].

أقلُّ ذلك عند أصحابنا ثلاثةٌ، وإليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي. ومِن الناس مَنْ قال: الجمع الصحيح: اثنان.

دليلنا: أنَّ أسماء الحقائق لا تنتفي عن مسمياتها بحالٍ، فلو كان اسم الجمع حقيقةً في الاثنين: لكان لا يجوز أن ينتفي عنها هذا الاسم بحالٍ. ولما جاز أن يقول: «ليس في الدار رجال» إذا كان فيها رجلان، كان اسم الجمع في الرجلين مجازًا.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ أهل العربية قسموا الكلام، فقالوا: باب الواحد، وباب التثنية، وباب الجمع، ولا تخلو كتبهم مِن هذا[٢] الترتيب؛ فإذا كانت التثنية بعد التوحيد، كذلك الجمع بعد التثنية، فلا يكون الاثنان جمعًا صحيحًا. ويدل علىٰ ذلك: أنّ «الواو» التي هي علامة الجمع يجوز دخولها[٣] علىٰ الثلاثة، ولا يجوز ذلك في الاثنين، فيقال في الثلاثة: «فَعَلُوا» وفي الاثنين: «فَعَلَا»؛ وهذا يدل علىٰ أنه [١١٠/و] مجازٌ[٤] في الاثنين[٥].

(١) انظر: المعتمد (٢٤٨/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٦٤٩/٢)، العدة للطوسي (٢٩٨/١)، التبصرة (ص ١٢٧)، أصول السرخسي (١٥١/١)، ميزان الأصول (ص ٢٩٣).

(٢) ص: (هل).

(٣) ص: (دخلها).

(٤) ص: (مجازًا).

(٥) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٦٥٢/٢).

واحتج المخالف: بأنَّ هذا الاسم مشتقٌّ مِن اجتماع الشيء إلىٰ الشيء؛ وذلك صحيحٌ في الاثنين كصحته في الثلاثة.

وبقول النبي ﷺ: «**اثنان فما فوقهما جماعةٌ**»(١).

وبقول(٢) الله سبحانه: ﴿وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ﴾(٣) عطفًا علىٰ الخصمَين، أو علىٰ داود وسليمان. وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٌ﴾، ثم قال: ﴿فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡ﴾(٤)؛ وقال: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾(٥)، ثم حكم الاثنين كحكم الثلاثة.

ولأنّ الاثنين يخبران عن أنفسهما بلفظ الجمع، فيقولان: «فَعَلْنَا»، كما تقول الثلاثة ذلك، ويقول الواحد: «فَعَلْتُ».

وبأنّ الاثنين يقومان خلف الإمام، كما تقوم الثلاثة.

وبأنه إذا أوصىٰ لمواليه، وله موليان: استحقا ذلك؛ فإن كان له مولًىٰ واحدٌ، فله النصف، والنصف الباقي مردودٌ علىٰ الورثة.

أما الجواب عن الأول: فهو أنَّ هذا المعنىٰ موجودٌ في الواحد؛ لأنه أبعاضٌ ضُمَّ بعضه إلىٰ بعض، ومع ذلك لا يكون جمعًا؛ وعلىٰ أنه لا يمنع

---

(١) ابن ماجه (٩٧٢)، وأبو يعلىٰ في مسنده (٧٢٢٣)، والحاكم في المستدرك (٧٩٥٧) وغيرهم عن أبي موسىٰ الأشعري. وله شاهدٌ عند أحمد (٢٢١٨٩) مِن حديث أبي أمامة.
وانظر في الكلام علىٰ الحديث: البدر المنير (٢٠٤/٧)، موافقة الخُبر الخبر (٤٨٣/١)، التلخيص الحبير (١٨٥/٣)، أنيس الساري (١٣٥/١).

(٢) ص: (وبقوله).

(٣) الأنبياء: ٧٨.

(٤) الحجرات: ١٠.

(٥) النساء: ١١.

أن يكون الاشتقاق صحيحًا، ويختص الاسم ببعض ذلك دون بعضٍ، كما أنَّ قولنا «دابَّة» أصل اشتقاقه ما دبّ، وقد خص به بعضه دون بعضٍ، كذلك هذا لا يمتنع أن يختص [١١٠/ظ] بالثلاثة.

وأما الجواب عن الثاني: فهو أنه ورد في الحكم لا في تعلم الاسم؛ لأنّ كلامه يجب حمله على ما يستفاد مِن جهته، دون ما يصح أن يعلم مِن جهة غيره؛ وإنما أراد بذلك أن الاثنين كالثلاثة في إباحة السفر؛ لأنه قد كان نهى عن ذلك؛ أو أنّ الاثنين في حكم الثلاثة في أحوال فضيلة الجماعة.

وأما ما ورد مِن العبارة عن الاثنين بلفظ الجمع: فمجازٌ، فلا معنى لتكلف الجواب عنه؛ ألا ترى أنّ الله سبحانه عَيَّن نفسه بلفظ الجمع بقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَـٰدِرُونَ﴾[1]، و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾... الآية[2]، ولم يوجب كون ذلك حقيقةً: كذلك سائر ما ذكروه.

وأما قوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، فظاهره يقتضي ألّا يحجب الأُمَّ أقلّ مِن ثلاثة، وهو قول ابن عباسٍ، وإنما حجبنا بأخوَين؛ لقيام الدلالة على أنّ حكم الأخوين حكم الثلاثة في الحجب، لا بظاهر الآية.

وأما قول الاثنين: «فَعَلْنا» كقول الثلاثة، فلا يدل على ما قالوه؛ لأنه غير مستمرٍّ؛ ألا ترى أنه لا يقال للاثنين: «افعلوا»، ويقال ذلك للثلاثة؛ ولا يقال في الخبر عن [١١١/و] الاثنين: «أنّهم فَعَلوا»، بل يقال: «فَعَلَا»، ويقال في الخبر عن الثلاثة: «فعلوا».

---

(١) المرسلات: ٢٣.

(٢) الحجر: ٩.

وأما مسألة الوصية، فإنه احتذىٰ بها الميراث؛ لأنّ الموصىٰ له شريكٌ للورثة؛ ألا ترىٰ أنه إذا أوصىٰ له بجزءٍ شائعٍ: انصرف إلىٰ جميع المال، فلما كان في باب الميراث: الاثنان كالثلاثة في الحجب في استحقاق الثلثين في فرض البنات والأخوات: جعلوا الاثنين في الوصية كالثلاثة؛ احتذاءً بالميراث.



| ٣٦ | مَسْأَلَةٌ:

في حرف النفي إذا لم يرد به ما دخل عليه(١).

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنّ ذلك يدل علىٰ نفي الأصل حتىٰ يدل دلالةٌ علىٰ أنّ المراد به نفي الكمال؛ وهذا كقول النبي ﷺ: «**لا صيام لمن لم يبيت الصِّيام من الليل**»(٢)، وما يجري مجراه. وكان غيره مِن مشايخنا يقول: إنّ اللفظ يصير مجازًا فيه، فلا يصح الاستدلال بظاهره.

وجه القول الأول: أنَّ دخول حرف النفي علىٰ الاسم كدخوله علىٰ الخبر؛ ألا ترىٰ قوله ﷻ: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾(٣)، [١١١/ظ] وقوله: ﴿لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا﴾(٤) أنّ ذلك علىٰ نفي الأصل؛ وقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٢٥٧)، أصول الجصاص (١/٣٥١)، المعتمد (١/٣٣٥)، العدة للطوسي (٢/٤٤١)، البرهان (١/١٠٥)، التمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٣٣)، البحر المحيط (٥/٧٤)، تيسير التحرير (١/١٦٩).

(٢) أبو داود (٢٤٥٤)، والترمذي (٧٣٠)، والنسائي (٢٣٣٦)، وابن ماجه (١٧٠٠) وغيرهم من حديث حفصة.

(٣) البقرة: ١٦٢.

(٤) الجاثية: ٣٥.

إِلَّا هُوَ﴾[1]؛ وقال المسلمون: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، وكان ذلك على نفي الأصل، وإن كان حرف النفي في الأول دخل على الخبر، وفي الثاني على الاسم؛ فإذا كان كذلك، وجب أن يكون قوله «**لا نكاح إلا بشهودٍ**»، وما يجري مجراه محمولًا[2] على نفي الأصل، حتى يدل الدليل على أنّ المراد به نفي الفضيلة.

ووجه القول الثاني: أنّ اللفظ إذا كان ما أريد به محذوفًا، صار مجازًا؛ ألا ترى إلى قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3] لمَّا كان المراد بها أهلها، وكان ذلك محذوفًا: صار اللفظ مجازًا، فإذا صار مجازًا، لم يدل ظاهره على المراد به؛ إذ لو دَلَّ[4] على ذلك: لم يكن بينه وبين الحقيقة فصلٌ؛ وإذا لم يدل بظاهره على المراد: لم يصح التعلق به.



| ٣٧ | مَسْأَلَةٌ:

في أنَّ العبارة الواحدة هل يجوز أن يراد بها معنيان مختلفان أم لا[5]؟

عند أبي حنيفة رحمة الله عليه: لا يجوز أن يراد بلفظةٍ واحدةٍ معنيان

(١) آل عمران: ١٨.
(٢) ص: (محمول).
(٣) يوسف: ٨٢.
(٤) ص: (دَلَّه).
(٥) انظر: أصول الجصاص (٤٦/١)، المعتمد (٣٢٤/١)، العدة لأبي يعلى (٧٠٣/٢)، العدة للطوسي (٥٣/١)، التبصرة (ص ١٨٤)، قواطع الأدلة (٤٢٢/١)، المنخول (ص ١٤٧)، أصول السرخسي (١٢٦/١)، (١٦٢/١)، كشف الأسرار (٤٠/١).

مختلفان، سواءٌ كان اللفظ حقيقةً فيهما، أو حقيقةً في أحدهما مجازًا في الآخر. وعند صاحبيه: يجوز ذلك، وبه قال أصحاب الشافعي.

لأبي حنيفة: [١١٢/و] أنّ الحقيقة هو: اللفظ المستعمل في موضعه، والمجاز: هو ما عدل به عن ظاهره وموضعه؛ وغير جائزٍ أن تكون اللفظة الواحدة مستعملةً في موضعها، وفي غير موضعها في حالةٍ واحدةٍ؛ لأنَّ ذلك يتعذَّر علينا أن نقصده، كما يتعذر علينا أن نكرم إنسانًا، ونستخف به في حالةٍ واحدةٍ. يبين[١] صحة ما ذكرنا: أنَّ العبارة تصير عبارةً عن الشيء المعبر عنه بالقصد إلىٰ ذلك، فلما استحال القصد إلىٰ ما ذكرنا: لم يجز أن يكون عبارةً عنه.

فإن قيل: قد قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيمن قال لعبده: «هذا ابني»: يعتق، ويثبت نسبه منه. فجعلوا قوله: «هذا ابني» عبارةً عن الإخبار بالنسب، وهو حقيقةٌ فيه، وعن إيقاع العتق، وهو مجازٌ فيه.

قيل له: اللفظ عبارةٌ عن النسب، والعتق يقع عقيبه، لا أنّ اللفظ عبارةٌ عنه.

فإن قيل: أليس قد أراد الله تعالىٰ بقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً﴾[٢] الماءَ المطلق والمقيد، وهو نبيذ التمر؛ وأراد بقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٣] الحيضَ والطهرَ جميعًا؟ لأنَّ عندكم أنّ كل مجتهدٍ مصيبٌ، وأنّ الله تعالىٰ أراد كلا الأمرين مِن المجتهدين في حالةٍ واحدةٍ.

(١) ص: (بين).

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

قيل له: أما قوله: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ﴾، فتناول نبيذَ التمر؛ لأنّ فيه أجزاءً مِن [١١٢/ظ] الماء؛ والظاهر إباحة التيمم بشرط عدم كل جزءٍ مِن الماء[١]، منفردًا كان، أو مختلطًا بغيره. وأما المراد بآية القرء: فهو الطهر مِمَّن قَال به، أو[٢] الحيض ممَّن ذهب إليه، إلا أنّ عندنا أنّ الله تكلم بذلك مرتين، أراد في أحدهما الحيض، وفي الآخر الطهر، فدل هذا علىٰ ما قلناه.



٣٨ | مَسْأَلَةٌ:

في الخطاب المطلق، المقيد بصفةٍ في ذلك الحكم، هل يجب حمل المطلق على المقيد أم لا[٣]؟

عند أصحابنا: لا يجوز ذلك، بل المطلق علىٰ إطلاقه، والمقيد علىٰ تقييده. ورخص بعض أصحاب الشافعي: أنَّ المطلق يحمل علىٰ المقيد بغير دليلٍ، وهذا مثل قوله تعالىٰ في كفارة القتل: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾[٤]، فقيّد ذلك بالإيمان؛ وقال في كفارة الظهار: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾[٥]، فقالوا: يجب أن تحمل هذه المطلقة علىٰ تلك المقيدة.

دليلنا: أنَّ المطلق لما كان المراد بظاهره معلومًا: وجب أن يكون

---

(١) (والظاهر إباحة التيمم بشرط عدم كل جزء من الماء) مكرر في: ص.

(٢) ص: (و).

(٣) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٣١٢)، العدة للطوسي (١/٣٣٠)، التبصرة (ص ٢١٢)، كشف الأسرار (٢/٢٨٧)، الردود والنقود (٢/٢٨٧)، تيسير التحرير (١/٣٣٣).

(٤) النساء: ٩٢.

(٥) المجادلة: ٣.

محمولًا علىٰ ما وُضع له في اللغة أو الشريعة، ولا يعدل به مِن موضعها، إلا بدليلٍ يوجب ذلك.

احتج المخالف: بأنَّ [١١٣/و] الله تعالىٰ أطلق الشهادة في موضعٍ وقيّدها في موضعٍ، وكان المطلق محمولًا علىٰ المقيَّد في العدالة، إلىٰ غير ذلك في آياتٍ احتج بها مثل «اليد» في التيمم أنه مطلقٌ، وفي الوضوء مقيَّد بالمرافق، ثم كان المطلق محمولًا علىٰ المقيد.

والجواب: أنّ ذلك لم يحمل علىٰ المقيد بنفس اللفظ، لكن بدلالةٍ اقترنت به، أوجبت ذلك.

ثم يقال لهم: لِمَ[1] كان حملُ المطلق علىٰ المقيد أولىٰ مِن حمل المقيد علىٰ المطلق؟ فإن قال: لأنه يبطل فائدة التقييد.

قيل له: فما يُنكر أن يكون في حمل المطلق علىٰ المقيد بطلان فائدة الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق المطلق يوجب مِن الحكم ما لا يوجبه تقييد المقيد، فلا يجدون بين الأمرين فصلًا.



٣٩ | مسألةٌ:

في المطلق هل يجوز حمله على المقيد بقياسٍ أم لا[2]؟

عند أصحابنا: لا يجوز ذلك. وقال أصحاب الشافعي: يجوز.

---

(١) ص: (لما).

(٢) انظر: أصول الجصاص (١/٢١١)، المعتمد (١/٣١٢)، التبصرة (ص ٢١٥)، أصول السرخسي (١/٢٦٧)، كشف الأسرار (٢/٢٨٦)، تيسير التحرير (١/٣٣٠).

دليلنا: أنَّ تقييد المطلق زيادةٌ في النص، والزيادة في النص نسخٌ، والنسخ بخبر الواحد والقياس لا يجوز. والذي يدل علىٰ أنّ ذلك نسخٌ: هو أنّ الآية المطلقة تقتضي جوازَ كل رقبةٍ: كافرةً كانت أو مؤمنةً، [١١٣/ظ] والمقيدة تمنع جواز الكافرة، فإذا زدنا في المطلقة صفة الإيمان، أوجب ذلك بطلان ما اقتضىٰ المطلق جوازه، وهذا هو النسخ.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ المنصوصات لا يجوز قياس بعضها علىٰ بعضٍ؛ لأنها قد استغنت بدخول النص عليها عن القياس علىٰ غيرها؛ ألا ترىٰ أنَّ الوضوء والتيمم لما كان كلُّ واحدٍ منهما منصوصًا علىٰ حكمه، لم يجز أن يقاس التيمم علىٰ الوضوء في استيفاء الأعضاء الأربع بالمسح؛ وكذلك حكم قاطع الطريق والسارق لمَّا كان منصوصًا عليه: لم يجز أن يقاس السارق علىٰ قاطع الطريق في قطع الرِّجْل مع اليد؛ وإذا كان كذلك، وكان حكم كفارة الظهار والقتل جميعًا منصوصًا عليه، لم يجز قياس أحدهما علىٰ الآخر.

فإن قيل: ليس هذا قياس المنصوص عليه علىٰ المنصوص عليه، وإنما هو قياس المسكوت عنه علىٰ المنصوص عليه، فيجري في بابه مجرىٰ قياس قتل الصيد خطأً علىٰ قتله عمدًا.

قيل له: كفارة الظهار [١١٤/و] منصوصٌ عليها، ككفارة القتل، وهي بمنزلة التيمم والوضوء بالماء وقاطع الطريق والسارق، وليس كذلك قتل الصيد خطأً؛ لأنه غير منصوصٍ عليه، وقتله عمدًا منصوصٌ عليه، فجاز قياس الخطأ علىٰ العمد.

فإن قيل: حمل المطلق علىٰ المقيد تخصيصٌ وليس بزيادةٍ، ولا يكون

نسخًا، كما لم يكن اعتبار سلامة الأعضاء نسخًا.

قيل له: اسم الرقبة لا يتناول الإيمان والكفر، كما لا يتناول الكناية والخبر، وهو ينبئ عن الصحة والسلامة؛ لأنّ الرقبة لا تكون رقبةً كاملةً، إلا إذا كانت سليمةً مِن العاهات. يبين ذلك: أنه يجوز ألّا يختار الإيمان ولا الكفر فيخرج عنهما، ولا يجوز أن يخلو مِن الصحة والسقم. يبين صحة ذلك: أنَّ اسم «الرقبة» لمّا لم يتضمن وجود ولدٍ معها، أو حملٍ معها: كان اعتبار ذلك في النص نسخًا، كذلك اعتبار الإيمان لمَّا كان مؤديًا إلىٰ ذلك.



٤٠ | مسألةٌ[١]:

عند أصحابنا: أنّ تعليق الحكم بصفةٍ مِن أوصاف الشيء لا يدل علىٰ نفي ذلك الحكم عما انتفت عنه الصفة؛ وكذلك تعليق الحكم بشيء وتخصيُصه لا يدل علىٰ انتفاء الحكم عما عداه. وقال الشافعي: تخصيص الشيء بالذكر، وتعليقُ الحكم ببعض صفاته يدل علىٰ نفي ما عداه.

دليلنا: أنّ الصفة [١١٤/ظ] تجري مجرىٰ اسم العلم؛ لأنّ المقصد في الصفة: هو الإبانة عن الموصوف، والتمييز بينه وبين غيره؛ كما أنّ القصد مِن الاسم: هو الإبانة عن المسمىٰ، وتمييزه مِن غيره، فإذا كان كذلك، وكان تعليق الحكم بالاسم لا يدل علىٰ أنَّ غيره مِن المسمَّيين مخالفٌ[٢] له في

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٨٩/١)، المعتمد (١٥٢/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٤٤٨/٢)، العدة للطوسي (٤٦٧/٢)، التبصرة (ص ٢١٨)، الردود والنقود (٣٦٧/٢).

(٢) ص: (مخالفا).

ذلك الحكم: كذلك تعليقه بالصفة لا يدل علىٰ نفيه عما خالفه في تلك الصفة.

وليس لقائلٍ أن يقول: إنّ الخلاف في الاسم والصفة واحدٌ؛ لأنّ الشافعي قد نص علىٰ أنّ تعليق الحكم بالاسم لا يدل علىٰ نفيه عن غيره، وإنما هذا شيءٌ ارتكبته المتجاهلة مِن أصحابه، فلا يُعتدّ به؛ لخروجه عن الإجماع عند أهل الشرع واللغة؛ لأنهم لا يختلفون أنَّ قول القائل: «زيدٌ أكل» لا يدل علىٰ أنّ غيره لم يأكل؛ ألا ترىٰ أنه لو أفاد ذلك: لما حسن أن يخبر مِن بعدُ: «أنَّ عَمْرًا قد أكل»؛ لأنه يكون متناقضًا في كلامه؛ وفي حسن الإخبار بعد ذلك عن كل واحدٍ مِن العقلاء أنَّه قد أكل: دليلٌ علىٰ أنّ قول القائل: «زيدٌ أَكَلَ» لا يفيد نفيَ الأكل عن غيره.

واستدلَّ الشيخ أبو بكر الرازي بأنه لا يجوز أن يكون لله تعالىٰ [١١٥/و] دليلٌ علىٰ حكمٍ مِن الأحكام، ويوجد ذلك الدليل عاريًا مِن مدلوله، فلما وجدنا الله ﷻ قد خصَّ أشياءَ بذكر بعض أوصافها، وعَلَّق بها أحكامًا، ولم يكن تخصيصها بها موجبًا للحكم لِما عداها بخلافها، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ﴾(١)، فخص النهي عن ذلك بحال خشية الإملاق، ولم يختلف النهي في الحالين؛ وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾(٢)، فخصّ النهي عن الظلم بهذه الأشهر، ثم كان الظلم منهيًّا عنه في سائر الشهور؛ وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا﴾(٣)؛ وهو عليه السلام

(١) الإسراء: ٣١.

(٢) التوبة: ٣٦.

(٣) النازعات: ٤٥.

نذيرٌ للبشر: علمنا أنَّ تخصيص الشيء ببعض أوصافه، وإلحاق الحكم فيه لا يدل على أنَّ ما عداه حكمه بخلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون دليل الخطاب سقط في هذه المواضع لقيام الدلالة عليه، ثم لا يمنع ذلك كونه موضوعًا في الأصل على ما اعتبره مخالفكم، كما أنّ قيام الدلالة على كون العموم غيرَ مستغرقٍ للجنس لا يدل على أنه غيرُ موضوعٍ في الأصل للاستغراق. وكذلك كون الأمر على الندب في موضعٍ لا يمنع عندكم كونه [١١٥/ظ] على الوجوب في الأصل.

قيل له: هذا يؤيد ما ذكرنا؛ وذلك أنّ العموم لا يجوز وجوده عاريًا مِن إيجاب حكمٍ، وكذلك الأمر لا يصح وجوده عاريًا مِن فائدةٍ، واللفظ يوجد عاريًا عن نفي الحكم الذي علق به عما سواه، فدلنا ذلك على فساد هذا السؤال.

احتج المخالف: بأنّ الله ﷻ لمَّا أنزل: ﴿إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡ﴾[(١)]، قال النبيُّ ﷺ: «**لأزيدن على السبعين**»[(٢)]، فعقل أنَّ ما زاد على السبعين مخالفٌ[(٣)] حكمه حكمَ السبعين.

وبما روي عن يعلى بن مُنْيَة أنه قال لعمر: «كيف نقصر وقد أَمِنَّا؟»، فقال: «عجبتُ مما عجبتَ منه، فسألتُ النبيَّ ﷺ عن ذلك»، فقال: «**صدقةٌ تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته**»[(٤)]. يعني أن الله تعالى خصَّ قصر

(١) التوبة: ٨٠.
(٢) البخاري (٤٦٧٠)، ومسلم (٢٧٧٤) من حديث ابن عمر.
(٣) ص: (مخالفا).
(٤) مسلم (٦٨٦).

الصلاة بشرط الخوف.

وبأنَّ الله تعالىٰ لمَّا خص الحكم بشهادة شاهدينِ: دلَّ ذلك علىٰ امتناع جواز الحكم بأقل مِن شاهدينِ؛ ولما خصَّ حد الزنا بجلد مائةٍ: دلَّ علىٰ نفي الزيادة.

وبأنَّ هذا عادة أهل اللسان؛ ولهذا قال أبو عبيدٍ في قوله ﷺ: **«ليُّ الواجد يبيح عرضه وعقوبته»**(١): أنه [١١٦/و] يدل علىٰ أنَّ غير الواجد لا يحل ذلك منه(٢).

فأما الجواب عن الأول: فهو أنه لا يليق بصفة النبيِّ ﷺ أن يدعو للكفار؛ لأنه لو دعا لهم لأجيب، وذلك يؤدي أنّ الله ﷻ يغفر للكافرين؛ ولهذا نقول: إنّ الأنبياء لا يدعون الله بحضرة قومهم إلا بعد أن يؤذن لهم؛ لأنه يجوز أن تكون المصلحة في أن لا يُجابوا، فيؤدي ذلك إلىٰ التنفير عنهم.

فإن قيل: أليس قد دعا إبراهيم لأبيه، وكان كافرًا؟

قيل له: كان أظهر له الإيمان، فلذلك دعا له، ثم أخبر الله ﷻ بأنه منافقٌ، فتبرَّأ منه.

جوابٌ آخرُ: وهو أنّ الدعاء للكفار كان مباحًا في ذلك الوقت، وكان الغفران مِن جهة العقل جائزًا، فلما حرم عليه السبعين، فبقي ما زاد علىٰ ذلك علىٰ أصل الإباحة؛ علىٰ أنّ الصحيح مِن الخبر أنه قال: **«لو علمتُ أنه**

---

(١) أحمد (١٧٩٤٦)، وعلقه البخاري: كتاب في الاستقراض وأداء الديون..، باب لصاحب الحق مقال.

(٢) انظر: غريب الحديث (١٧٥/٢).

يُغفر له إذا زدتُ علىٰ السبعين، لفعلتُ»[1]؛ علىٰ أنَّ ابن شجاعٍ قد قال: «المحصورُ بعددٍ يدل علىٰ أنَّ ما عداه بخلافه».

والجواب عن الثاني: هو أنّ الله سبحانه [١١٦/ظ] أمر بالإتمام حال الأمن بقوله: ﴿فَإِذَا ٱطۡمَأۡنَنتُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[2]، وخصَّ القصر بحال الخوف، فكان عندهم: أنّ الإتمام واجبٌ حال زوال الخوف بالآية الأخرىٰ لا بدليل اللفظ.

وأما الجواب عن خصِّ الجلد والشهود بعددٍ: فهو أنَّ علىٰ قول ابن شُجاعٍ يدلُّ علىٰ نفي ما عداه.

وجوابٌ آخرُ: وهو أنَّ الذي اختلفنا فيه، تخصيص المحكوم فيه بصفةٍ: هل يدل علىٰ نفي ما عداه أم لا؟ فأما تخصيص الحكم، فإنه يدل علىٰ أنه لا حكم هناك غيره، لقيام الدلالة علىٰ أنّ تأخير البيان لا يجوز.

فأما ما حكوا عن أبي عبيدٍ: فلا حجة فيه؛ لأنَّ أبا عبيد لم ينقل ذلك عن أهل اللغة، وإنما قاله عن نفسه، وفي مقابلته محمد بن الحسن، وهو إمامٌ في العربية، وقد قال: إنّ تخصيص الشيء بالذِّكر لا يدل علىٰ أنَّ ما عداه حكمه بخلافه، فكان المصير إلىٰ قوله أولىٰ.

إن قال قائلٌ: وما تقولون في الحكم المعلَّق بشرطٍ، هل يدلّ علىٰ أنّ ما عداه بخلافه؟

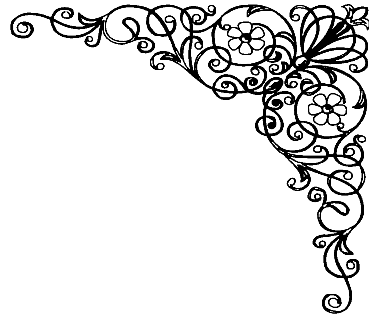
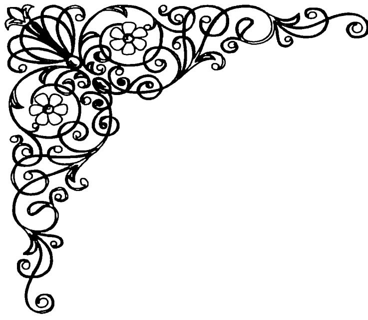
---

(١) البخاري (١٣٦٦) (٤٦٧١) من حديث عمر بن الخطاب.

(٢) النسا: ١٠٣.

قيل له: لا يدل علىٰ ذلك، فلا فرق عندنا بين الشرط والصفة، وذلك نحو [١١٧/و] قوله: «مَنْ دَخَلَ فأعطِه درهمًا» أنَّ هذا لا يدل علىٰ أنه إذا لم يدخل فَنِيَ حكمُه، بل إذا لم يدخل فحكمه باقٍ علىٰ ما كان قبل الشرط في أنّ الدفع إليه جائزٌ.



باب البيـان

۞| ٤١ | مسألةٌ(١):

اختلف الناس في جواز تأخير البيان إلىٰ وقت الحاجة: فكان أبو الحسن الكرخي يقول: إنّ تأخير بيان المجمل جائزٌ، ولا يجوز تأخير بيان العموم. وقال جماعةٌ مِن المتكلمين: لا يجوز تأخير البيان فيهما جميعًا. وقال أصحاب الشافعي: يجوز ذلك فيهما جميعًا.

فأما مَن أجاز تأخير بيان المجمل، فإنه احتجّ: بأنّ ما تضمنه الخطاب المجمل مِن الفعل المأمور به، فإنه لا يصح إيقاعُه إلا مع البيان، كما لا يصح إيقاعه إلا مع القدرة عليه؛ ولمّا جاز تأخير القدرة عليه عن حال الخطاب إلىٰ وقت الفعل: كذلك يجوز أن يتأخر بيانه عن وقت الخطاب إلىٰ وقت الحاجة إليه. يبين صحة ذلك: أنّ القدرة آكد حالًا في هذا الباب مِن الخطاب؛ لأنَّ الفعل المراد قد يصح، ويتفق وقوعه مِن غير بيانٍ ولا [يصحُّ وقو]عُه(٢) مع عدم القدرة عليه بحالٍ؛ وإذا كان [١١٧/ظ] كذلك، وجاز تأخير القدرة عن حال الخطاب إلىٰ وقت الحاجة إليها، فَلَأَنْ يجوزَ تأخير البيان إلىٰ وقت الحاجة أولىٰ.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٤٧/٢)، المعتمد (٣٤٢/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٧٢٤/٣)، العدة للطوسي (٤٤٩/٢)، التبصرة (ص ٢٠٧)، البرهان (٤٢/١)، أصول السرخسي (٣٠/٢)، كشف الأسرار (١٠٧/٣).

(٢) كذا قدرته. وما بين المعقوفين متآكلٌ في المخطوط.

فإن قيل: القدرة يُحتاج إليها لإيقاع الفعل، ولا يكون تأخيرها موجبًا لكون الخطاب عبثًا، وأما البيان، فإنما يُحتاج إليه لمعرفة صفات الفعل المأمور به، ليخرج الأمر به مِن كونه عبثًا قبيحًا؛ فإذا تأخر البيان: صار بمنزلة خطاب العربي بالزنجية أنه عبثٌ، لكون الخطاب غيرَ معلومٍ.

قيل له: الخطاب يفتقر حسنه إلىٰ كون المراد به معلومًا؛ لأنَّ المكلف إذا علم في الجملة أنه قد كُلِّف عبادةً سيرد عليه بيانها في الثاني، فإنه يجب اعتقاد صحة ذلك، فيكون اعتقاده لذلك هو المتعبد به، ويكون مصلحةً. ويفارق هذا: خطاب العربي بالزنجية؛ لأنّ العربي إذا خوطب بالزنجية: لم يفهم ما خوطب به علىٰ وجهٍ مِن الوجوه، أهو نهيٌ، أو أمرٌ، أو وعدٌ، أو وعيدٌ[1]؛ والمجمل يفهم منه الأمر والنهي، كما يفهم ذلك بالمفسَّر، فلهذا افترقا.

فإن قيل: لو كان الله تعالىٰ قد كلَّف عبادَه ما سيرد بيانُه في الثاني، لكان قد أعلمهم أنهم سيبقون إلىٰ وقت ورود بيانه، وفي [ذلك][2] إغراءٌ لهم بالمعاصي، [١١٨/و] وذلك غير جائزٍ.

قيل له: لا يعلم أنه سيبقىٰ إلىٰ وقت البيان، لجواز أن يخترمه الله ﷻ قبل ذلك، ويكون متعبداً باعتقاد صحة ما خوطب به، فيكون المتعبَّد به هو الاعتقاد فقط، ويكون صلاحه في ذلك، وإن لم يبين في الثاني صفاتِ ما تضمنه الخطاب؛ ألا ترىٰ أنّ الله تعالىٰ قد أخبرنا بأخبار الأمم السالفة، ولم

(١) ص: (عيد).

(٢) كذا قدرته. وما بين المعقوفين متآكلٌ في المخطوط.

يفسِّرها لنا، كقوله[1]: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْقُرُونِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾[3] ونظائر ذلك كثيرةٌ في القرآن، وكانت المصلحة لنا في ذلك: أن نعتقد صحته وإن [لم] يبين صفته وكيفيته، كذلك هذا.

دليلٌ آخرُ: وهو أنه يجوز أن تكون المصلحة لنا في الخطاب المجمل: توطينَ النفس على ما خوطبنا به، والعزمَ على أدائه إذا تبين لنا، فيحسن مِن الله تعالى الخطاب به، ثم يبينه لنا في المستقبل.

واحتج المخالف: بأنّ الخطاب بالمجمل مِن غير بيانٍ بمنزلة خطاب العربي بالزنجية، فيكون قبيحًا عبثًا.

والجواب عنه: ما بيّناه في الفرق بينهما.



(١) ص: (فكم أهلكنا من القرون من قبلكم)؛ وهو خطأٌ؛ إذ ليس في كتاب الله آيةٌ بهذا اللفظ.

(٢) السجدة: ٢٦.

(٣) الأنبياء: ١١.

فَصْلٌ



والدليل علىٰ أنّ تأخير بيان العموم لا يجوز: هو أنّ الدلالة قد [١١٨/ظ] دلّت علىٰ وجوب القول بالعموم، فإذا ورد لفظٌ عامٌّ، فالواجب عليه اعتقاد العموم فيه، فلو كان المراد به الخصوصَ ـ وقد أُخّر بيانه ـ لكان قد أمر باعتقاد الشيء علىٰ خلاف ما هو به، وهذا لا يجوز علىٰ الله ﷻ.

فإن قيل: إذا ورد علينا لفظٌ عامٌّ، فالواجب علينا اعتقادُ ثبوته علىٰ الدوام وفي جميع الأوقات، وإن كان يجوز ورود النسخ عليه، ولا يكون ذلك موجبًا لاعتقاد الشيء علىٰ خلاف ما هو به، فما أنكرتم مثله في التخصيص.

قيل له: الأوقات غير مذكورةٍ في اللفظ، ولا يلزمنا اعتقاد العموم فيه، وإنما يلزمنا اعتقاد فعل المأمور به فقط؛ فإذا ورد النسخ: فإنما هو بيان مدة الحكم، فلا يؤثر في الاعتقاد الذي اعتقدناه عند ورود اللفظ، وإنما يبين لنا آخر مدة الحكم.

وأما التخصيص: فهو بيانٌ لمراد المتكلم بالخطاب؛ فإذا اعتقدنا العموم في اللفظ، ثم ورد بيان المخاطب به: كان ذلك عند ورود اللفظ. يبين ذلك: أنه لو جمع بين المنسوخ وبيان مدة الفعل في خطابٍ واحدٍ: صحَّ بأن يقول: «صلُّوا إلىٰ بيت المقدس سنةً، ثم صلُّوا إلىٰ الكعبة»: جاز؛ ولو جمع بين العموم [١١٩/و] وبين تأخير بيانه، لم يصح بأن يقول: «اقطعوا السُّرَّاق، وقِفُوا

في قطعهم حتىٰ أبيِّن لكم»[1]. فقد اتضح الفرق بين النسخ والتخصيص.

دليلٌ آخرُ: وهو[2] أنّ التخصيص كالاستثناء، فكما لا يجوز تأخير الاستثناء عن المستثنىٰ منه: كذلك لا يجوز تأخير التخصيص عن العموم.

واحتج المخالف: بقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[3].

وبأنَّ الله تعالىٰ أمر بني إسرائيل بذبح البقرة، ثم بيَّن صفاتها في الثاني.

وبأنّ الملائكة قالت لإبراهيم: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ﴾[4]، فقال إبراهيم: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا ۚ قَالُوا۟ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا﴾[5]. وبقول[6] جبريل عليه السلام للنَّبي ﷺ، قال: «**اقرأ**»، قال: «**وما أقرأ؟**» قال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[7].

وبما روي أنّ معاذًا لما قَدِم اليمن سألوه عن أوقاص البقر[8]، فقال: «ما ذكر لي رسول الله ﷺ فيها شيئًا»، ثم كتب إلىٰ النبي ﷺ يسأله عن ذلك[9]،

---

(١) ص: (ولو).

(٢) (لم يصح) + ص.

(٣) القيامة: ١٨، ١٩.

(٤) العنكبوت: ٣١.

(٥) العنكبوت: ٣٢.

(٦) البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠) في حديث طويل عن عائشة.

(٧) العلق: ١.

(٨) ص: (البقرة).

(٩) عبد الرزاق (٦٨٤٣) وأحمد (٢٢٠١٠)، (٢٢٠١٨).

فأخَّر النبيُّ ﷺ بيانَه إلىٰ [١١٩/ظ] أن سأل(١).

وبأنّ النبي ﷺ لم يبين للسائل عن أوقات الصلاة في الحال، وإنما قال له: «**اجعل صلاتك معنا**»، فلما صلىٰ، قال: «**الوقت ما بين هذين**»(٢).

وبأنه إذا سمع العموم، فإنه لا يجوز له أن يعتقد الاستغراق حتىٰ يتعرف الأصول، فإن وَجد فيها دليل التخصيص: خصَّه، وإلا اعتقد عمومه؛ كذلك لا يعتقد الاستغراق إذا جوّز أن يرد بيانه في الثاني.

فأما الجواب عن قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾، فإنه محمولٌ علىٰ أنّ المراد به بيان المجمل، دون العموم.

وأما الجواب عن قصة بني إسرائيل: فإنهم ما كانوا محتاجين إلىٰ البيان، وأي بقرة ذبحوها كان مُجْزيًا عنهم، ولكنهم شدّدوا علىٰ أنفسهم(٣)، وكان الأمر بذبح البقرة الموصوفة فرضًا مبتَدَأً، وقد سقط الفرض الأول؛ ألا ترىٰ أنّ الله تعالىٰ ذَمَّهم علىٰ المراجعة بقوله: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾(٤).

فإن قيل: هذا يؤدي إلىٰ جواز نسخ الشيء قبل فعله.

قيل لهم: لا يؤدي إلىٰ ذلك؛ لأنّ الفعل كان مؤقتًا بأول أحوال الإمكان، فسقط بفوات وقته.

---

(١) = معاذٌ.

(٢) مسلم (٦١٣) مِن حديث بريدة بن الحصيب.

(٣) انظر: تفسير ابن جرير (٩٨/٢)، تفسير ابن كثير (٢٩٨/١)، الدر المنثور (١٨٩/١).

(٤) البقرة: ٧١.

وأما [١٢٠/و] **قول إبراهيم:** ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾، فإنّ إبراهيم كان عالمًا بنجاة لوطٍ، وإنما أراد أن يعلم كيفية نجاته، هل ينجو مِن القرية أو يخرج منها؟

وأما قول جبريل للنبي ﷺ: «اقرأ»، وقوله: **«ما أقرأ؟»**، فإنه أمرٌ مجملٌ، وتأخير بيان المجمل يجوز، وهو بمنزلة قوله: «أقيموا الصلاة».

وأما حديث معاذٍ في الأوقاص، فإنّ النبي ﷺ كان قد بيَّن ذلك لغيره، ولم يكن معاذٌ عرف ذلك، وليس يلزمه أن يبين ذلك لجميع الناس، وإنما يبين لمن بحضرته، ثم يبلغ الشاهدُ الغائبَ.

وهذا هو الجواب عن السائل عن المواقيت، فإنه عليه السلام كان قد بيَّن ذلك لأصحابه، وإنما خفي علىٰ هذا السائل فبيّنه له.

وأما قوله: إنه إذا سمع العامّ، ولم يسمع معه الخاص: لزمه إجراؤه علىٰ عمومه؛ إذ لو كان المراد به الخصوص، لكان الله تعالىٰ لا يخليه عن بيان ذلك عند سماعه العموم[1].



---

(١) أورد المصنف هذا السؤال قبل صفحتين، ثم أعاده هنا دون أن يجيب عنه، فلعله سقط علىٰ الناسخ.
وقد أجاب عنه أبو الحسين البصري قائلًا: «والجواب: أنّ مَن لم يجوّز أن يسمع المكلَّفُ العام دون الخاص، لا يلزمه هذا السؤال. ومَن يجيز ذلك، له أن يجيب عن السؤال بأنّ ما يعلمه المكلف مع كثرة السنين والأدلة، يجوز معه أن يكون فيها ما يدل علىٰ أنّ المراد بالخطاب غير ظاهره، فيصير ذلك كالإشعار بالتخصيص...». انظر: المعتمد (١/٣٤٤، ٣٤٥).

٤٢ | مَسْأَلَةٌ:

في تأخير التبليغ(١).

لا يجوز للنبي ﷺ أن يؤخر تبليغ ما أوحي إليه، وهو قول أكثر أهل العلم. وقال قومٌ: [١٢٠/ظ] يجوز ذلك.

دليلنا: أنّ الدلالة قد دلَّت على أنّ الأمر على الفور، فلما كان النبي ﷺ مأمورًا بتبليغ ما أوحي إليه بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾(٢): علمنا أنّ تأخير تبليغ ما أُنزل إليه غير جائزٍ.

واحتج مَن أجاز ذلك: بأنه لمّا جاز أن يؤخر الله تعالى خطاب المكلف إلى الوقت الذي يكون خطابه مصلحةً له: كذلك يجوز هذا لنبيِّه ﷺ.

والجواب: أنّ النبي ﷺ مأمورٌ بتبليغ ما أوحي إليه، ففي تأخيره مخالفةُ ما أُمر به، وهذا لا يجوز توهُّمه عليه، وليس هذه حال خطاب الله تعالى؛ لأنّ معنى الأمر فيه لا يصح.

وجوابٌ آخرُ: وهو أنّ النبي ﷺ لا يعلم المصالح، فلا يأمن أن يكون في تأخير التبليغ مفسدةٌ، والله تعالى عالمٌ بالمصالح، فيجوز أن يؤ[خّـ]ـر(٣) الخطاب إلى حين المصلحة.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٥١/٢)، المعتمد (٣٤١/١)، العدة للطوسي (٤٤٧/٢)، التمهيد (٢٨٩/٢)، تشنيف المسامع (٨٥٧/٢)، الإبهاج (١٦٢٢/٥)، تيسير التحرير (٢٥٠/٣).

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) ما بين المعقوفين مخرومٌ في: ص.

٤٣ | مَسْأَلَةٌ أُخْرَى:

في إثبات المجاز في كلام الله تعالى[١].

لا خلاف [١٢١/و] بين أهل العلم أنَّ في كلام الله تعالىٰ الحقيقةَ والمجازَ، إلا شيءٌ حُكي عن ابن[٢] مسلم بن يَحْيَىٰ[٣] الأصفهاني[٤] أنه كان يقول:

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣٥٢/١)، المعتمد (٣٠/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٦٩٥/٢)، التبصرة (ص ١٧٧)، المنخول (ص ٧٦)، الفائق في أصول الفقه (٨٦/١)، كشف الأسرار (٤٣/٢).

(٢) كذا في: ص. وهو موافق لما في فهرست النديم.

(٣) كذا في: ص، والبحر المحيط (٤٧/٣) نقلًا عن الصيمري، ولعل الصواب أنها: (بَحْر) كما في المصادر الأخرىٰ.

(٤) لعله محمد بن بحر، أبو مسلم الأصفهاني، الكاتب المعتزلي المفسر، الملقَّب بالحافظ. وقد اختلف في اسمه واسم أبيه وجدّه اختلافًا كبيرًا، فقيل: "محمد بن مسلم بن بحر"، وقيل: "عمرو (أو عمر) بن يحيىٰ"، وقيل غير ذلك، وفي كتب التراجم هو: "محمد بن بحر". والقدر المتفق عليه: كنيته مع نسبته إلىٰ أصفهان. صنف تفسير "جامع التأويل لمحكم التنزيل" علىٰ مذهب المعتزلة، في أربعة عشر مجلدًا، يُكثر مِن الاعتماد عليه الشريف المرتضىٰ (ت٤٣٦هـ) في أماليه وأبو جعفر الطوسي (ت٤٦٠هـ) في تفسيره، كما أنّ الرازي (ت٦٠٦هـ) كثيرا ما ينقل عنه للرد عليه، وآراؤه مبعثرة في كتب التفاسير. وله أيضًا: كتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب في النحو. توفي سنة ٣٢٢هـ.
انظر: الفهرست (٤٢٣/١)، معجم الأدباء (٢٤٣٧/٦)، نفائس الأصول (٢٤٤٢/٦)، اللسان (٦/٧)، طبقات المعتزلة لابن المرتضىٰ (ص ٩١)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (١٨١/٣)، الأعلام (٥٠/٦)، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن (ص ١٣٥، ١٣٦).

تنبيه: وهو غير أبي مسلم محمد بن علي بن مهربزد الأصفهاني الأديب النحوي المعتزلي، المتوفىٰ سنة ٤٥٩هـ، صاحب التفسير الكبير في عشرين مجلدًا، فهما يتفقان في الكنية والاسم والمذهب الكلامي، وكلاهما صنفا تفسيرًا كبيرًا. فرّق بينهما الحافظ ابن حجر=

لا مجاز في كلام الله ﷻ.

والدليل علىٰ فساد قوله: إجماعُ أهل الشرع والعربية قبله علىٰ خلاف قوله، حتىٰ صنَّفوا في ذلك كتبًا، وذكروا فيها مجاز القرآن، فَمَنْ دَفَعَ ذلك، كان بمنزلة مَنْ دَفَعَ أن يكون في كلام الله ﷻ حقيقةٌ، ولا فرق بين الأمرين.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّ تسميتنا للَّفظ بأنه مجازٌ: نريد به أنه مستعملٌ في غير ما وُضِع له، وأنه أُريد به غيرُ الذي هو موضوعٌ له؛ فإنْ سلَّم المخالفُ ذلك، وقال لا أسمِّيه مجازًا، فهو مخالفٌ في التسمية، ولا طائل في ذلك.

وإنْ قال: لا أسلِّم هذا المعنىٰ، فالقرآن يبطل قوله؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾(١)، وهو يتعالىٰ عن الأذىٰ؛ وإنما المراد به: يؤذون أولياء الله. وكذلك قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾(٢)؛ ومعناه: ليس مثلَه شيءٌ؛ لأنه لا مثل له، ولا يجوز أن ينفي [١٢١/ظ] التشبيه عن مثله. وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾(٣)، وأراد: أَمْرُ ربِّك.

واحتج هذا القائل: بأنّ المجاز إنما يَحتاج إليه مَن لا يتَّسع كلامُه للحقائق، فيستعير اللفظ، فيستعمله في غير ما وُضع له، وهذا التوهم لا يجوز علىٰ الله ﷻ.

= في اللسان (١٦٢/٩)، بينما تردد في ذلك حاجي خليفة في كشف الظنون (٥٣٨/١). والله أعلم.

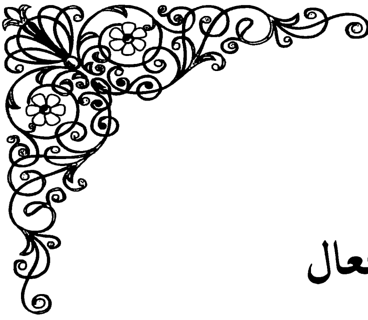
(١) الأحزاب: ٥٧.

(٢) الشورىٰ: ١١.

(٣) الفجر: ٢٢.

والجواب: أنَّ استعمال اللفظ في غير ما وُضع له ليس هو لأجل الحاجة، بل هو لأجل البلاغة والفصاحة، وهذا كما يقول في الإيجاز والإطالة: أنَّ كل واحدٍ منهما يحسن في موضعٍ لا يحسن [فيه] الآخر، واللهُ تعالىٰ ذِكْرُه خاطبنا بلغة العرب، وكان مستعمَلًا بينهم، فخاطبهم بلغتهم؛ ألا ترىٰ أنه لا يقال في كلام الله: جميعه إيجازٌ لا إطالة فيه؛ لأنّ الإطالة إنما يحتاج إليها مَن لا يقدر علىٰ الإيجاز، كذلك لا يجوز ما اعتبره المخالف في المجاز.






باب الكلام في الأفعال

| ٤٤ | **عندنا:** أنَّ اتباع النبي ﷺ في أفعاله طريقُه السمع، وأما العقل، فإنه يمنع ذلك. وقال قومٌ: إنّ العقل يوجب اتباعه في أفعاله، حتىٰ يدل الدليل علىٰ [١٢٢/و] اختصاصه بذلك(١).

دليلنا: أنَّ الأفعال الشرعية طريق وجوبها المصلحة، والمصالح تختلف بحسب اختلاف المكلفين؛ بدلالة أنَّ حال الحائض مخالفٌ(٢) لحال الطاهر، وكذلك حكم المقيم والمسافر في الصلاة، والغنيّ والفقير في الزكاة، فلا يأمن أن يكون حاله ﷺ مخالفًا لحالنا في فعلنا مثله، كان ذلك فسادًا(٣)؛ وإذا كان كذلك: وجب الرجوعُ في اتباع أفعاله إلىٰ دلالةٍ أخرىٰ غير العقل(٤).

دليلٌ آخرُ: وهو أنّا إنما نكون متَّبِعينَ إذا فَعَلْنا مثل الذي فعل مِن الصورة، والوجه الذي أوقعه عليه؛ ألا ترىٰ إذا فعل الصلاة بنية الوجوب: لم نكن متَّبِعين له إذا فعلنا بنيّة النفل، وإذا كان كذلك، ونحن لا نعلم الوجه الذي أوقع عليه فِعْلَه: لم يجز لنا أن نفعل مثل ذلك الفعل، حتىٰ يدل دليلٌ مِن جهة السمع علىٰ وجوب اتباعه وجوازه.

---

(١) انظر: المعتمد (٣٧٥/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٧٤٩/٣)، العدة للطوسي (٥٦٩/٢).

(٢) ص: (مخالفا).

(٣) قوله: (كان ذلك فسادًا): كذا في: ص. وسياق الكلام واضح دون تلك العبارة.

(٤) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٧٥٠/٣).

وذهب **المخالف** إلىٰ أنه لو لم يجب اتباعُه: لجاز لنا مخالفتُه في جميع أفعاله، وذلك يؤدي إلىٰ التنفير عنه.

والجواب: أنّ هذا المعنىٰ موجودٌ في الأفعال التي اختص عليه السلام بها، ولم [١٢٢/ظ] يوجب ذلك التنفير عنه.

وكذلك: لو أمرنا ألّا نفعل مثل ما فَعَلَه ﷺ، لم يكن في تركنا اتباعَه ما يؤدي إلىٰ التنفير عنه، كذلك ههنا.



| ٤٥ | مسألةٌ:

في التأسّي برسول الله ﷺ(١).

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنّا متىٰ علمنا الوجه الذي أوقع النبي ﷺ فِعْلَه عليه مِن إيجابٍ، أو ندبٍ، أو إباحةٍ: كان علينا اتباعُه والتأسّي به. ومِن الناس مَن يقول: لا يجب ذلك إلا بدليلٍ مبتدأٍ.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾(٢)، وقال في موضعٍ آخر: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾(٣)، وقال: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾(٤)، فأمر باتباعه والتأسّي به؛ والاتباع

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣/٢١٥)، المعتمد (١/٣٨٣)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٧٣٤)، العدة للطوسي (٢/٥٧٢)، التبصرة (ص ٢٤٠)، المغني في أصول الفقه (ص ٢٦٣).
(٢) الأحزاب: ٢١.
(٣) آل عمران: ٣١.
(٤) الأنعام: ١٥٣.

هو: أن نفعل مثلَ الفعل الذي فَعَلَه علىٰ الوجه الذي أوقعه، فإذا عرفنا حال فعله، كان علينا اتباعه فيه.

ويدل عليه أيضًا: أنّ الصحابة ﷺ رجعتْ إلىٰ أفعال النبي ﷺ، فاتبعوه فيها: كما روي عن عمر ﵁ أنّه قَبّل الحجر[(١)]، وقال: «لأتّبعن أصحابي»[(٢)]. وروي في حديث القبلة للصائم، حين سُئلت بعض زوجات النبي ﷺ [١٢٣/و] قالت: «إنّ رسول الله ﷺ يقبّل وهو صائمٌ». فقالوا: «لسنا كرسول الله ﷺ؛ رسولُ الله غُفر له ما تقدَّم مِن ذنبه وما تأخر»، فذكرتْ ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «**ألا أعلمتيه أنّي أقبّل وأنا صائمٌ**»، [قالت]: فأعدتُ عليه الجواب، فغضب رسول الله ﷺ، وقال: «**أرجو أنْ أكون أتقاكم لله، وأعلمكم به**»[(٣)]، فأخبر أنَّ عليهم التأسي به في أفعاله.

واحتج مَن ذهب إلىٰ القول الآخر: بأنْ قال: إنّا إنما نكون متَّبعين له، إذا[(٤)] علمنا أنَّه أراد منَّا أن نفعل مثل ما فعل، فأمَّا إذا علمنا أنه علىٰ أيِّ وجهٍ أوقع ذلك، ولم يُعلم أنَّه أراد منَّا مثلَه: فإنَّا لا نكون متَّبعين له.

والجواب: أنّ الله ﷻ لمَّا أمرنا أن نتأسىٰ به، وأن نتَّبعه في أفعاله، صار ذلك بمنزلة قوله: أنا أريد منكم أن تفعلوا مثل أفعالي.



(١) البخاري (١٥٩٧) (١٦١٠)، ومسلم (١٢٧٠).

(٢) لم أجد هذه الزيادة.

(٣) أخرج نحوه البخاري في صحيحه (٢٠) من حديث عائشة. وانظر: جامع الأصول لابن الأثير (٢٩٥/١).

(٤) ص: (وإذا).

| ٤٦ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ أفعاله لا تقتضي الوجوب(١)

مذهب أصحابنا: أنّ ظاهر فعله عليه السلام لا يدل على الوجوب، حتى تدل دلالةٌ مبتدأةٌ على ذلك؛ لجواز أن يكون بيانًا لجملةٍ [غير] واجبةٍ مجملةٍ في القرآن. وقال مالكٌ: مجرد فعل النبي ﷺ يدل على [١٢٣/ظ] الوجوب، حتى تدل دلالةٌ أخرى على غير ذلك، وإليه ذهب طائفةٌ مِن أصحاب الشافعي.

دليلنا: أنّ وجوب أفعاله لا يخلو: إما أن يعلم بالسمع، أو بالعقل. وقد بيّنّا أنّ العقل لا يقتضي وجوبها لمصالح تختلف باختلاف أحوال المكلفين، فيجوز أن يكون فعله صلاحًا، ومتى فعلنا كان مفسدةً لنا(٢)، فثبت بهذا أنّ العقل لا يقتضي وجوب أفعاله علينا. وأما السمع: فلم يرد بوجوب ذلك، فكان عدم الوجوب مِن الوجهين جميعًا دلالةً على انتفاء وجوبه(٣).

دليلٌ آخرُ: وهو أنّا لو فعلنا مثل فعله، لكُنّا متَّبعين له في ذلك، ومعلومٌ أنّ حكم المتبوع آكد مِن حكم التابع، وظاهر أفعاله لا يدل على وجوبها عليه؛ فَلَأَنْ لا يدلَّ على وجوبها على غيره أولى.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّا قد علمنا أنّ أفعاله عليه السلام قد تقع في أحوالٍ لا يوقف

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢١٥/٣)، المعتمد (٣٧٧/١)، العدة لأبي يعلى (٧٣٤/٣)، العدة للطوسي (٥٧٥/٢)، التبصرة (٢٤٢)، المنخول (ص ٢٢٥)، شرح المنار لابن الملك (ص ٢٤٩).

(٢) ص: (له). والتصويب مِن العدة لأبي يعلى.

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلى (٧٤٥/٣).

عليها في الخلوات، ولو كان ذلك علىٰ الوجوب: لوجب ألّا تقع أفعاله إلا ظاهرةً، بحيث تُشاهَد وتُرىٰ فيمكن اتباعه فيها؛ وفي عِلْمنا أنَّ الحال كان بخلافه دليلٌ علىٰ بطلان هذا القول.

فإن قيل: [١٢٤/و] ما يفعله في الخلوة يخبر به، فيمكن اتباعه فيه.

قيل له: لو كان كذلك، لَنُقِل إلينا، فلما لم يُنْقَل إلينا، علمنا أنَّ الأمر بخلافه.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّه لا يخلو: إما أن يكون المعتبر بصورة أفعاله التي ظهرت، دون الوجوه التي عليها وقعتْ، أو يكون الاعتبار بهما جميعًا. ولا يجوز أن يكون الاعتبار بصورة الفعل فقط؛ لأنه لو وجب ذلك: لجاز لنا إيقاعُ مثل الفعل الذي فَعَلَه علىٰ جهة الإيجاب، مع وقوعه منه علىٰ وجه الندب، وهذا باطلٌ باتفاقٍ؛ فإذًا: كان الواجبُ اعتبار صورة الفعل، مع الوجه الذي عليه وقع، وهذا يمنع أن يكون ظهور فعله دلالةً علىٰ الوجوب.

واحتجَّ المخالفُ: بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾[١]، وبقوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾[٢]، وبقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٣]، وبقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ﴾[٤].

وبأنَّ الصحابة كانت تعتقد وجوب ذلك؛ بدليل أنَّه لما خلع نعله في

---

(١) النور: ٦٣.

(٢) الأنعام: ١٥٣.

(٣) الأحزاب: ٢١.

(٤) الحشر: ٧.

الصلاة، خلعوا نعالهم[1]، ولِما روي أنه [١٢٤/ظ] صلىٰ بهم التراويح ليلةً، أو ليلتين، فلما اجتمعوا لم يخرج إليهم، فلما أصبح قال لهم: «**خشيتُ أن تُكتب عليكم**»[2].

وبأنَّ أفعاله آكد مِن أقواله؛ لأنه كان يتم أقواله بفعله، كالصلاة والحج، فلما كانت أقواله علىٰ الوجوب، كان فعلُه أولىٰ بذلك.

فأما الجواب عن الأول: فهو أنّ اسم الأمر لا يتناول الفعل، وقد دللنا علىٰ ذلك فيما تقدم؛ علىٰ أنَّ المراد بقوله: مخالفةُ أوامر الله تعالىٰ؛ لأنّ الهاء ترجع إلىٰ أقرب المذكورين؛ وعلىٰ أنه قد أُريد بالآية: التحذير مِن مخالفة أمره الذي هو القول، فغير جائزٍ أن يكون المراد به الفعل؛ لأنّ الدلالة قد دلَّت علىٰ أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يُراد به[3] معنيان مختلفان[4].

وأما الجواب عن قوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾: هو أنَّ اتباعه إنما يكون بأن يوقع الفعل علىٰ الوجه الذي أوقعه عليه، وإذا لم يُعلم الوجه الذي أوقعه عليه مِن وجوبٍ، أو ندب، أو إباحة، لم نكن متَّبعين له.

وكذلك الجواب عن قوله: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾؛ لأنَّ التأسي به هو: أن نفعل مثلَ فعله علىٰ الوجه الذي أوقعه عليه.

---

(١) أحمد (١١١٥٣)، (١١٨٧٧)، أبو داود (٦٥٠)، والدارمي (١٤٠٢) والحاكم في المستدرك (٩٥٥) وغيرهم عن أبي سعيد الخدري.

(٢) البخاري (٩٢٤)، (١١٢٩)، ومسلم (٧٦١) من حديث عائشة.

(٣) ص: (بها).

(٤) ص: (معنيين مختلفين).

وأما الجواب عن قوله: [١٢٥/و]: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ فالمراد به: ما أمركم الرسولُ به؛ ولأنَّ الإيتاء هو الأداء، فكأنه قال: «ما أدَّىٰ إليكم فخذوه»، وإنما يكون مؤدِّيًا إلينا بالقول دون الفعل؛ لأنَّ ما فعله في نفسه لا يكون إيتاءً لغيره.

وهذا هو الجواب عن قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾(١)؛ لأنّ طاعته إنما تكون بقبول قوله.

وأما خلعُ الصحابة نعالهم: فقد أنكر ذلك عليهم، وقال: «**لِمَ خلعتم(٢) نعالكم؟**»(٣)، ولو كان اتباعُه في فعله واجبًا، لما أنكره.

وأما قوله في التراويح: «**خشيتُ أن تكتب عليكم**»، فهذا مِن أدلِّ الدليل علىٰ أنّ أفعاله لم تدل علىٰ الوجوب؛ إذ لو كان دليلًا علىٰ الوجوب: لكان ذلك مناقضًا إياه؛ لأنه أضاف الوجوب إلىٰ غير فعله؛ ولو كان فعله علىٰ الوجوب: لكان ذلك مضافًا إليه. يبين صحة ذلك: أنَّ فعله لو كان اقتضىٰ الوجوب: كان قد وجب عليهم في أول ليلةٍ، فلا يكون لقوله(٤): «**خشيتُ أن تكتب عليكم**» معنىً وقد كُتِبَ عليهم.

وأما بيان القول بالفعل: فإنّا نقول: إنّ أفعاله إذا وردت موردَ البيان لجملةٍ واجبةٍ مجملةٍ في القرآن: كانت علىٰ الوجوب.

---

(١) الأنفال: ٢٠.

(٢) ص: (خعلتم).

(٣) عبد الرزاق (١٥١٦)، وأحمد (١١١٥٣)، وابن خزيمة (٧٨٦) وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري.

(٤) ص: (كقوله).

٤٧ | مسألة:

في أنه هل يجوز أن يبعث الله ﷻ نبيًّا، فتكون شريعتُه [١٢٥/ظ] **شريعةَ النبي ﷺ الذي قبله، أم يجب أن تكون له شريعةٌ ينفرد بها**(١)**؟**

أما مِن جهة العقل: فكلا الأمرين جائزٌ. ومِن الناس مَن قال: لا بد أن يختص شريعةً مخالفةً لشريعة مَن قبله.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: أنَّ الأفعال الشرعية إنما تجب علىٰ المكلف لِمَا لَه فيه مِن المصلحة، فلمَّا لم(٢) يمتنع أن يكون حكمُ زيدٍ وعمرٍو في المصلحة متَّفقًا، ولم يمتنع(٣) أيضًا اختلافُ ذلك: وجب أن يجوز كونُ النبي الثاني متعبّدًا بما تعبد به الأول، وتكون مصلحتُه ومصلحةَ أمّته في ذلك، ويجوز أن تكون مصلحتُه ومصلحة أمته أن يُتعبّد بخلاف ما كان الأول متعبدًا به.

فإن قيل: لو جاز أن يكون الثاني متعبدًا بما كان الأول متعبدًا به: لكان لا فائدة في بعثه، وإظهار المعجزات عليه؛ لأنه لم يأتِ بشريعةٍ مبتدأةٍ، وإنما نُقِل إليه وإلىٰ قومه شريعةُ مَنْ تقدَّمه؛ ألا ترىٰ أنه لا يجوز أن تظهر أعلام المعجزة علىٰ يد مَن يَنقل شريعة نبينا ﷺ إلينا، ويجوز ظهور المعجزات علىٰ يد النَّبي الثاني، وفي ذلك دلالةٌ علىٰ امتناع كونه متعبدًا بما

(١) انظر: المعتمد (٢/٨٩٩)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٧٥١)، كشف الأسرار (٣/٢١٢)، البحر المحيط (٨/٥٠).

(٢) (لا) + ص.

(٣) ص: (يمنع).

يتعبَّد به مَنْ تقدَّمه.

قيل له: إنما حَسُن إظهار(١) المعجزات علىٰ يد النبي الثاني؛ لأنه لا بدَّ أن يأتي بما لا يُعرف [١٢٦/و] إلا مِن جهته؛ فإما أن يكون ذلك شريعةً مبتدأةً، أو يكون ذلك مما كان الأول متعبدًا به، إلا أنه قد دُرِسَ، فصار بحيث لا يُعرف إلا مِن جهته، فتظهر الأعلامُ عليه، ويتعبَّد مَنْ بُعِث إليه علىٰ لسانه بما لا يعرف إلا مِن جهته، ويجوز في إظهار المعجزة عليه فائدةٌ.

فإن قيل: لا يجوز أن يرد النبيُّ الثاني بخلاف ما ورد به الأول؛ لأنّ ذلك يكون ردًّا عليه، ومخالفةً له، وذلك غير جائزٍ؛ كما لا يجوز أن يخبِر أحدُهما بخلاف ما أَخبر به الآخر.

قيل له: لا يكون ذلك ردًّا علىٰ الأول ولا مخالفةً له؛ لأنّ الثاني يقول: إنَّ ما أتىٰ به الأول صوابٌ وحقٌّ، وكان مصلحةً له ولقومه، وهذا الذي بُعِثْتُ به مصلحةٌ لي ولِقومي، والمصالحُ تختلف باختلاف الأوقات، واختلاف الأعيان، فلا يكون ذلك ردًّا ولا مخالفةً(٢).



(١) (له) + ص.

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٧٥١).

| ٤٨ | مسألةٌ:

في أنّ نبينا ﷺ هل كان يتعبد بشريعة(١) مَنْ كان قبله(٢)؟

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: كل ما لم يثبت نسخُه مِنْ شرائع مَنْ كان قبل نبيِّنا ﷺ، فقد صار شريعةً لنبيِّنا ﷺ، ويلزمنا أحكامه مِن حيث صارت شريعةً له، لا مِن حيث كانت شريعةً لِمَنْ قَبْله. [١٢٦/ظ] وحكىٰ عن أبي الحسن الكرخي: أنَّ ما لم يثبت نسخُه مِنْ شريعة مَنْ تقدَّم نبيَّنا ﷺ، فهو لازمٌ له. وقال كثيرٌ مِن الناس: إنه لم يكن متعبدًا بشريعة مَنْ تَقَدَّمَه.

واختلف العلماء في أنَّه هل كان متعبدًا قبل المبعث بشيءٍ مِن الشرائع أم لا؟

فقال قائلون: كان متعبدًا ببعض تلك الشرائع. وقال آخرون: لم يكن متعبّدًا بشيءٍ مِن ذلك. ووقف آخرون، فجوَّزوا كلا الأمرين.

فيُحتاج أن ندلَّ علىٰ فصلين:

أحدهما: أنَّ ما لم يثبت نسخُه مِنْ شريعة مَنْ تقدَّم، قد صار شريعةً لنبينا ﷺ.

والثاني: أنه ﷺ لم تلزمه شرائعُ مَنْ كان قبله مِن الأنبياء، مِن حيث

---

(١) ص: (الشريعة).

(٢) انظر: أصول الجصاص (١٩/٣)، المعتمد (٨٩٩/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٧٥٣/٣)، العدة للطوسي (٧٣٣/٢)، التبصرة (ص ٢٨٥)، أصول السرخسي (٩٩/٢)، كشف الأسرار (٢١٢/٢).

إنها شريعةٌ لهم.

والدليل على الفصل الأول: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[2]، فأمره بالاقتداء بالأنبياء المذكورين في الآية.

فإن قيل: قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ راجعٌ إلى ما حكاه عن إبراهيم عليه السلام مِن الاستدلال على التوحيد. يبين صحَّة ذلك: أنه أمره بالاقتداء بمَن ليس بنبيٍّ؛ لأنه قال: ﴿وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ﴾[3]، وأراد [١٢٧/و] بذلك الاقتداءَ فيما هم فيه متساوون مِن أدلة التوحيد. يبين ذلك: أنَّ في شريعة إبراهيم الناسخَ والمنسوخَ، ومعلومٌ[4] أنه أراد الاقتداء به فيما لا يحتمل النسخ والتبديل مِن موجبات العقول؛ ألا ترى إلى[5] قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[6]. فأخبر أنَّ لكل واحدٍ مِن الأنبياء شريعةً غير شريعة الآخر.

قيل له: الهُدى اسمٌ يتناول موجبات العقول، وما لم يثبت إلا بالسمع. والدليل عليه قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾[7]، وقال تعالى:

---

(١) النحل: ١٢٣.

(٢) الأنعام: ٩٠.

(٣) الأنعام: ٨٧.

(٤) ص: (معلومة).

(٥) ص: (أن).

(٦) المائدة: ٤٨.

(٧) المائدة: ٤٤.

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1]، فسمّىٰ جميعَ ما في القرآن هُدًىٰ، وإن كان يشتمل علىٰ ما في العقل إيجابُه، وعلىٰ موجبات السمع؛ وإذا كان كذلك فقوله: ﴿فَبِهُدَاهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ راجعٌ إلىٰ الأمرين جميعًا؛ علىٰ أنّ قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَاهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[2] كلامٌ مستقلٌّ بنفسه، يحسن الابتداء [به]، فلا يحتاج أن نضمَّه لما تقدم.

وأما قوله: «إنَّ في جملة مَنْ أُمِرْنا بالاقتداء به مَنْ لم يكن نبيًّا»، فالجواب عنه: أنهم كانوا علىٰ شريعة النبيِّين قبلهم، فَحَسُنَ أن نُؤْمَرَ بالاقتداء بهم؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾[3]، وقال[4]: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[5]، وإذا كان كذلك: فما الذي يمنع أن يكون [١٢٧/ظ] مأمورًا باتباع مَن كان متبعًا لمن قبله مِن الأنبياء مِن آبائهم وإخوانهم وذرياتهم؟

وأما قوله: إنّ في تلك الشرائع ما هو منسوخٌ، فالجواب عنه: أنّ الأمر بالاقتداء بهم ينصرف إلىٰ ما هو ثابتُ الحكم، كما أنّا نتَّبع مِن شريعة نبيِّنا ما هو ثابتُ الحكم، فأمَّا ما نُسِخَ، فلا يلزمنا اتباعُه.

وأما قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فلا يدلُّ علىٰ موضع الخلاف، وذلك أنّا نقول: إنّ ما لم يثبت نسخُه صار شريعةً له[6]، فيحسن

---

(١) البقرة: ٢.

(٢) الأنعام: ٩٠.

(٣) لقمان: ١٥.

(٤) ص: (فقال).

(٥) النساء: ١١٥.

(٦) (له) مكرر في: ص.

أن يقال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

واحتج المخالف: بأنه لو كان متعبدًا بشريعة مَنْ تقدَّم، لكان لا يقف فيما كان يحدث مِن الحوادث، وينتظر الوحي، بل كان يرجع إلىٰ التوراة. ولما روي أنَّه وَقَفَ في قصة عائشة، وأهل الإفك، وفي قصة الظهار واللعان، فدلَّ[١] علىٰ أنَّ شريعته كانت مبتدأةً؛ وكذلك الصحابة لم يرجعوا في الحوادث إلىٰ شريعة عيسىٰ، وموسىٰ، بل كانوا يجتهدون رأيَهم، ويقيسون الأحكام بعضها علىٰ بعضٍ.

فالجواب: أنه ﷺ والصحابة بعده لم يكن لهم طريقٌ إلىٰ معرفة ما لم يُنسخ مِن حكم التوراة؛ لأنه قد كان غُيِّر وبُدِّل، فإنما كان يرجع في معرفة ذلك إلىٰ الوحي، وإلىٰ ما يخبره الله تعالىٰ / [١٢٨/أ] أنَّه مِن حكم التوراة.

فإن قيل: فَلِمَ رَجَع إلىٰ التوراة في حكم الرجم[٢]؟

قيل له: ما رجع إلىٰ ذلك ليحكم به، وإنما بيَّن لهم أنَّ حكم الرجم ثابتٌ في التوراة، وقد كانوا كتموه، فكان ذلك مِن أعلامه المعجزة الدَّالة علىٰ صدقه[٣].



(١) ص: (دل).

(٢) يشير إلىٰ الخبر الذي رواه البخاري (٣٦٣٥)، ومسلم (١٦٩٩) من حديث ابن عمر.

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٧٥٧ ـ ٧٥٩).

فَصْلٌ



وأما الدليل علىٰ الفصل الثاني: هو أنَّ كل الشرائع لو كانت لازمةً لنا: لكان أولئك الأنبياء مبعوثين إلينا، وقد أبطل النبيُّ ﷺ [ذلك] بقوله: «**خصصتُ بخمس لم يعطهن نبيٌّ قبلي...**»، منها: «**...إني بُعثت إلىٰ الأحمر والأسود، وكل نبيٍّ فإنما كان يُبعث إلىٰ قومه**»[1]، فإذا ثبت أنّ أولئك لم يكونوا مبعوثين إلينا: عُلِم أنَّ شريعتهم لم تكن لازمةً لنا. يبين صحة ذلك: ما روي أنه عليه السلام رأىٰ في يد عمر صحيفةً، فقال: «**ما هذه؟**» قال: «التوراة»، فغضب عليه السلام، فقال: «**أمتهوِّكون أنتم كما تهوَّكت اليهود، لو كان موسىٰ حيًّا، لما وسعه إلا اتباعي**»[2]، فدلَّ ذلك علىٰ أنهم لم يكونوا متعبدين بشريعة مَنْ تقدَّم؛ لولا ذلك، لما مُنع مِن[3] النظر في كتبهم.

فإن قيل: إنما نهاه عن ذلك؛ لأنهم قد كانوا غيَّروا التوراة.

قيل: إنّ النبي ﷺ حين نهاه، بيَّن العلة فيه، وهو أنَّ موسىٰ لو كان [١٢٨/ظ] حيًّا، لكان تابعًا له؛ ولم يجعل العلة كونه مبدَّلًا، ولو كانت العلَّة ما ذُكِرَتْ، لبيَّنه عليه السلام لعمر.

---

(١) البخاري (٣٣٥)، ومسلم (٥٢١) من حديث جابر.

(٢) أحمد (١٥١٥٦)، وابن أبي شيبة (٢٦٤٢١)، والبغوي في شرح السنة (١٢٦) وغيرهم من حديث جابر.

(٣) ص: (في).

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ شريعته كلها مضافةٌ إليه، ولو كان فيها ما هو شريعةٌ لغيره: لما حَسُن إضافتُه إليه؛ لأنه ناقلٌ له؛ ألا ترىٰ أنَّ شريعته لا تُضاف إلىٰ أصحابه مِن حيث نقلوها إلينا، فلمَّا أضيف جميعُ شريعته إليه: دلَّ ذلك علىٰ أنها شريعةٌ له خاصَّة.

واحتج المخالف: بقوله تعالىٰ: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[1]، وبقوله: ﴿ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾[2]، وبأنه عليه السلام رجع إلىٰ التوراة في رجم اليهوديَّين.

والجواب: أنه أمرنا باتباع ملَّة إبراهيم علىٰ أن تكون ملةً له، لا علىٰ أنها ملَّةٌ لإبراهيم، وقد بيَّنّا ذلك فيما تقدَّم.

وأما رجوعه إلىٰ التوراة في رجم اليهوديَّين: فلأنه أخبرهم بذلك، فأنكروه، فرجعوا إلىٰ التوراة في تكذيبهم، وكان ذلك معجزةً له.



(١) الأنعام: ٩٠.
(٢) النحل: ١٢٣.




باب الناسخ والمنسوخ

| ٤٩ | **مسألة:**

في جواز نسخ الأخف بالأشقّ[١].

عند أصحابنا: أنّ ذلك جائزٌ. ومِن الناس مَنْ مَنَعَ مِن ذلك.

والدليل على صحة قولنا: أنَّ الله تعالىٰ أَمَرَ نبيَّه بترك القتال [١٢٩/و] بقوله: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡ﴾[٢]، ثم تعبَّده بقتال مَنْ قاتله دون مَن لم يقاتله بقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾[٣]، وأَمَره بقتال الكافة بقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً﴾[٤]، فنَقَلَه مِنْ تَرْك القتال إلىٰ القتال، وهو أشَقُّ.

فإن قيل: إنما أمر بترك القتال للضعف الذي كانوا فيه، فلما زال أُمروا بالقتال.

قيل له: هذا لا يمنع أن يكونوا قد نُقِلوا مِن الأخف إلىٰ الأشقّ؛ علىٰ

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢/٢٢٣)، المعتمد (١/٤١٦)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٧٨٥)، العدة للطوسي (٢/٤٩٢)، التبصرة (ص ٢٥٨)، أصول السرخسي (٢/٦٢)، كشف الأسرار (٣/١٨٧).

(٢) المائدة: ١٣.

(٣) البقرة: ١٩٠.

(٤) التوبة: ٣٦.

أنّ الأمر بالصفح والعفو لا يحسن مع الضعف، وإنما يحسن ذلك مع القدرة، فبطل هذا السؤال.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ المسلمين في بدء الإسلام كانوا مخيَّرين بين صوم شهر رمضان، وبين الإطعام مع القدرة علىٰ الصيام، ثم حتم الصوم عليهم، ونسخ التخيير[1] بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2]، وهذا نسخ الأخف بالأشقّ؛ لأنّ الصيام أشقُّ مِن الإطعام.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ الله تعالىٰ نسخ صومَ يوم عاشوراء بصوم شهر رمضان، ومعلومٌ أنّ صوم شهر رمضان أشقُّ مِن صوم يوم [عاشوراء]، ولهذا قالت عائشة: «نَسَخَ صومُ رمضان كلَّ صومٍ قبله»[3].

دليلٌ آخرُ: و[هو] أنّ النسخ إنما هو علىٰ حسب [١٢٩/ظ] مصلحة المكلفين، فكما يجوز أن تكون المصلحة في التخفيف، يجوز أن تكون المصلحة فيما هو أشقُّ منه. يبين صحة ذلك: أنَّه إنما يكلِّف عبادَه الشرائع، لِمَا لهم فيها مِن المصالح، كما يمرضهم ويعافيهم، ويُفقرهم ويغنيهم، كذلك هذا. ثمَّ قد صحَّ أنه يجوز أن يمرض بعد الصحة، ويُفقر بعد الغنىٰ، ويزيد في الأمر بعد الخفة، فدلَّ ذلك علىٰ أنه يجوز أن ينسخ الأخف بالأشق.

واحتج المخالف بقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ

---

(١) خبر نسخ التخيير في البخاري (٤٥٠٧)، ومسلم (١١٤٥) من حديث سلمة بن الأكوع.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) لم أجده. وأخرج البخاري (٢٠٠٢) عن عائشة ﵂ أنها قالت: «كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه، فلما قدم المدينة صامه، وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء، فمن شاء صامه، ومن شاء تركه».

مِثۡلِهَآ﴾[١]، ومعلومٌ أنه لم يُرد به نفس النسخ؛ لأنَّ القرآن بعضه مساوٍ لبعضٍ، فإذًا: المرادُ[٢] بقوله: «خيرٌ منها»، أي: أخفّ منها.

واحتجَّ: بأنَّ النسخ رحمةٌ للمكلّفين، وليس في إيجاب الأشقِّ بعد الأخف رحمةٌ. وبقوله: ﴿ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗا﴾[٣].

فأما الجواب عن الأول: فهو أنَّ الآية دليلٌ لنا؛ لأنَّ قوله: ﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾، إنما أراد: بما هو أنفع، ومعلومٌ أنّ الأشقَّ أنفعُ؛ لأنّ ثوابه يوفي على ثواب الأخف ويزيد عليه.

وأما قوله: «إنّ النسخ رحمةٌ للمكلفين»: فذلك غيرُ مانعٍ مما ذكرنا، كما لم يمنع مِن ابتداء التكليف مع ما فيه مِن المشقة، وإن كان الله رؤوفًا بعباده، رحيمًا بهم.

وأما الجواب عن الآية، فهو: أنَّ الله تعالىٰ أخبر أنه نسخ ذلك عنهم تخفيفًا لما علم فيهم [١٣٠/و] مِن الضعف، وليس فيها أنّ النسخ لا يكون أبدًا إلا علىٰ [هذا] الوجه؛ ألا ترىٰ أنه نَسَخَ ذلك لما عَلِم مِنْ ضعفهم، ثم لم يدل ذلك علىٰ أنّ النسخ لا يكون إلا للضعف[٤].



(١) البقرة: ١٠٦.
(٢) (به) + ص.
(٣) الأنفال: ٦٦.
(٤) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٧٨٧، ٧٨٨).

| ٥٠ | مسألة[١]:

في امتناع نسخ الشيء قبل مجيء وقته[٢].

عند أصحابنا: أنّ ذلك لا يجوز. ومِن أصحاب الشافعي: مَنْ جوَّز ذلك.

دليلنا: أنَّ أمر الحكيم يدلُّ علىٰ حُسن المأمور به، ونهيه يدل علىٰ قُبح المنهي عنه، فإذا أَمَرَنَا بِفِعْلٍ في وقتٍ مِن الأوقات، دلَّ ذلك علىٰ حسنه، وإذا نهانا عنه، كان ذلك نهيًا عما هو حسنٌ، والنهي عن الحسن قبيحٌ، كما أنّ الأمر بالقبيح قبيحٌ، وذلك لا يجوز توهمه علىٰ الله تعالىٰ.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون النهي واقعًا عن غير ما أمر به؛ لأنّ المأمور به هو: الاعتقاد والعزم علىٰ أداء الفعل المأمور به؛ والنهي إنما تناول نفس الفعل، دون الاعتقاد الذي اقتضاه الأمر؛ وإذا كان كذلك: بطل ما أردتم.

قيل له: الاعتقاد لا بد له مِن معتقِد، والمأمور يلزمُه اعتقادُ وجوب ما أُمِر به، ولا يجوز النهي عنه؛ لأنّ النهي عن الواجب قبيحٌ. ويبين لك بطلان

(١) انظر: أصول الجصاص (٢/٢٢٩)، المعتمد (١/٤٠٦)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٨٠٧)، العدة للطوسي (٢/٥١٨)، التبصرة (ص ٢٦٠)، إحكام الفصول (١/٤١١)، أصول السرخسي (٢/٦٣)، تيسير التحرير (٣/١٨٧).

(٢) جاء بهامش الأصل ما نصه: «[وهو] قول المعتزلة وكذلك قول أبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد ومَن تابعهما رحمهما الله. وعلىٰ قول شمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام البزدويين ومَن معهم: يجوز النسخ قبل مجيء وقته ومِن بعد التمكّن واعتقادِ حقيقةِ مراد الله تعالىٰ». انتهىٰ. وما بين المعقوفين زيادة مني للتوضيح.

هذا السؤال: أنّ النهي لو وَقَع عن غير [١٣٠/ظ] ما وقع الأمرُ به: لوجب أن يكون موجبُ الأمر ثابتًا عليه إلىٰ أن يمضي الوقت مع وقوع النهي عنه؛ لأنَّ ما وجب عليه بالأمر، لم يرد بالنهي عنه عند المخالف، فلمَّا لم يقل بذلك: علمنا بطلان هذا السؤال.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّ النهي عن الفعل المأمور به قبل وقته، يدلُّ علىٰ البداء؛ لأنَّ حال المأمور به لو كانت عنده علىٰ ما كانت عليه وقت الأمر: لكان لا يجوز أن ينهىٰ عنه علىٰ الوجه الذي أمر به؛ لأنّ ذلك يكون عبثًا؛ فمتىٰ نهىٰ: عُلِم أنَّ حال المأمور به تغيَّرت عنده: إما بأنْ ظهر له منه ما لم يكن عالمًا به في حال الأمر، أو خفي عنه ما كان عالمًا به وقت الأمر، وهذا هو البداء الذي يتعالىٰ الله عنه[1].

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون النهي عن الفعل في مسألتنا لا يكون علىٰ الوجه المأمور به، وإنما يكون علىٰ وجهٍ آخرَ، وذلك أنَّ الأمر إنما اقتضىٰ حُسن المأمور به، ما دام حكم الأمر باقيًا، والنهي منتفيًا؛ فإذا زال حكمُ الأمر بورود النهي، كان النهي عنه واقعًا علىٰ وجه آخر، وهذا جائزٌ. كما يجوز النهي عن الصلاة علىٰ غير الوجه الذي وقع الأمر عليه، بأن يأمره بالصلاة علىٰ وجه العبادة لله، ثم نهاه عنها علىٰ وجه [١٣١/و] العبادة للشيطان.

قيل له: بقاء الأمر لا يجوز أن يكون جهةً لحسن المأمور به، ولا بقاء النهي جهةً لقبح المنهي عنه؛ ألا ترىٰ لو أنَّه أمر بالظلم، لم يصر الظلم حسنًا مِن حيث وقع الأمر به، وإنما يستدل علىٰ كون المأمور به حسنًا مِن حيث إنّ

---

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٨١٣/٣).

الحكيم لا يأمر بالقبيح، فيكون أمرُه به دلالةً على أنّ المعلوم مِن حال المأمور به أنه يقع على وجهٍ يحسن وقوعه عليه، فلهذا حسن الأمر به؛ وكون القديم تعالى عالمًا بحسنه قبل الأمر يمنع مِن ورود[1] النهي عنه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد بالأمر: «افعلوا كذا إن لم أنهَكم[2] عنه»، فيكون وروده بهذا الشرط مانعًا مِن كون المنهي عنه نهيًا عن حسنٍ؟

قيل له: هذا لا يجوز، كما لا يجوز أن يقول: «أريد منك كذا إن لم أكرهه»؛ لأنَّ الأمر يفتقر إلى إرادة المأمور به، والنهي عنه إلى كراهته؛ فكما لا يجوز ذلك في الإرادة والكراهة، لم يجز ذلك في الأمر والنهي؛ وكما لا يجوز أن يقول: «خبري هذا صدقٌ إن لم يكن كذبًا»، و«ما أمرتكم به حسنٌ إن لم يكن قبيحًا»: كذلك هذا.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ النسخ بمنزلة التخصيص، فكما أنّ التخصيص يصير كالمذكور مع لفظ الأمر: [١٣١/ظ] كذلك النسخ، وإذا كان كذلك، وجب أن يكون كل ما لا يصح ذكره مع لفظ الأمر، لا يصح النسخُ به. ولَمَّا استحال أن يقول: «صلُّوا إذا زالت الشمس، ولا تصلُّوا إذا زالت الشمس»، لم يصح أن يأمر بالصلاة، ثم ينهى عنها قبل مجيء وقتها[3]. يبين صحة ذلك: أنه لما جاز النسخ بعد الفعل، حَسُنَ أن يقول: «إذا زالت الشمس فصلُّوا ركعتَين، ثم لا تصلُّوا بعد ذلك».

---

(١) ص: (ورد).

(٢) ص: (أنهيكم).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلى (٣/٨١٣).

واحتج المخالف: بقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾(١)، ولم يفصل بين مجيء الوقت وبين غيره.

وبأنّ إبراهيم عليه السلام أُمر بذبح ابنه، ثم نُسخ ذلك قبل فعله.

وبأنّ الله تعالىٰ أمر بالصدقة بين يدي مناجاة رسول الله ﷺ قبل أن يفعلوا بقوله: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾(٢)(٣).

وبأنّ الله سبحانه أمر نبيَّه صلىٰ الله عليه بخمسين صلاةً ليلة المعراج، ثم نسخ ذلك بخمس صلواتٍ قبل مجيء أوقاتها(٤).

فأما الجواب عن الأول: فليس المراد به النسخ، بل المراد به: أنه يمحو ما يشاء مما يكتبه الملكان علىٰ الإنسان مِن المباحات، ويثبت الواجبات والطاعات؛ وعلىٰ أنّا لو سلمنا أنَّ ظاهره النسخ، لم يدل علىٰ موضع الخلاف؛ لأنه لم يبين ماذا يمحو؛ ونحن نقول: إنه يمحو غير الذي [١٣٢/و] يثبت؛ إذ ليس في الآية أنه يمحو نفس ما يثبت.

وأما الجواب عن قصة إبراهيم: فهو أنه قد كان أُمِر بمقدمات الذبح، نحو: الاضطجاع، وأخذ المُدية، وغير ذلك، وإنما سُمي ذلك ذبحًا؛ لأنّ مقدمة الشيء تسمىٰ باسم الشيء؛ ألا ترىٰ أنهم سَمَّوا(٥) المتباكيةَ: باكيةً.

---

(١) الرعد: ٣٩.
(٢) المجادلة: ١٣.
(٣) انظر: تفسير ابن جرير (٤٨٣/٢٢) ومستدرك الحاكم (٣٧٩٤).
(٤) البخاري (٣٤٩)، ومسلم (١٦٢) في حديث طويل.
(٥) ص: (يسموا).

يبين صحة ذلك: قوله: ﴿وَنَادَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝١٠٤ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾[1]، ولو كان الواجب عليه الذبح، لما كان لقوله ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ معنىً.

فإن قيل: فَلِمَ فداه بالذبح إذا كان قد فعل المأمور به؟

قيل له: إنما كان ذلك[2] فديةً عما ظنَّ أنه سيتعبَّد به مِن الذبح نفسه.

جوابٌ آخرُ: وهو أنَّه أمره بذبحٍ لا يفوت معه الحياة، فكان كلما قطع جزءً مِن لحم الذبيح ألحمه الله تعالىٰ وأعاده[3] إلىٰ حاله، فكان الفداء واقعًا عن الذبح الذي يَبْطل [معه] الحياة.

وقد أجيب عن ذلك: بأنّ الله ﷻ ضرب علىٰ مذبحه صفيحةً مِن نحاس، فكان إبراهيم كلما وضع المُدية علىٰ الموضع، انقلب ولم يقع به ذبحٌ.

وأما الجواب عن قصة المعراج، فإنه يجوز أن يكون الأمر بذلك ورد مقرونًا باختيار النبي ﷺ، كما قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾[4]. يبين ذلك: أنّ الله تعالىٰ علّق ما تقع به كفارة اليمين إلىٰ اختيار المكلف، وجَعَلَ القصر والإتمام [١٣٢/ظ] موقوفًا علىٰ فعل المكلف، وكذلك الفطر والصوم.

جوابٌ آخرُ، وهو: أنَّ ذلك نسخ قبل أن يبلغ أمة نبيِّنا ﵇، ثم لم يدل

(١) الصافات: ١٠٤، ١٠٥.
(٢) ص: (كذلك).
(٣) ص: (أوعاده).
(٤) النور: ٦٢.

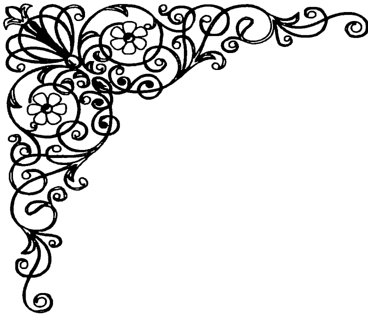
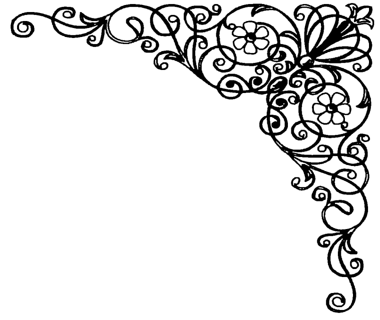
ذلك علىٰ جواز نسخه وهو في اللوح المحفوظ، كذلك لا يدل علىٰ جواز نسخه قبل وقت فعله.

وأما نسخ وجوب الصدقة أمام نجوىٰ رسول الله ﷺ، فإنما كان ذلك نسخًا قبل الفعل، لا قبل وقته. يبين صحة ذلك: أنه كان بين نزول الآية ونسخها مِن الزمان ما كان يمكن فعل ذلك.

وهذا هو الجواب عما يكون عنه مِن نسخ ما صالح عليه رسولُ الله ﷺ قريشًا علىٰ أنَّ مَن أسلم مِن نسائهم ردَّها إليهم[1]؛ لأنَّ ذلك كان قبل الفعل، لا قبل وقت الفعل؛ بدلالة أنه مضىٰ مِن الزمان بين المنسوخ والناسخ ما يمكن فعل ذلك فيه.



(١) يشير إلىٰ بند من بنود صلح الحديبية، ومحل الشاهد منه عند البخاري (٢٧٠٠) من حديث البراء بن عازب، ومسلم (١٧٨٣) من حديث أنس.

بابٌ

٥١ | الزيادة في النص هل هي نسخٌ أم لا[١]؟

مذهب أصحابنا: أنّ الزيادة في النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ. وقال كثيرٌ مِن أصحاب مالكٍ والشافعي: إنّ ذلك لا يوجب النسخ.

دليلنا: أنّ الزيادة في النص تمنع أن يلزم في المستقبل بمثل ما كان لازمًا قبل الزيادة؛ ألا ترىٰ أنَّ [١٣٣/و] زيادة إيجاب النيَّة في الطهارة، وشرط الإيمان في رقبة الظهار تمنع أن يلزم في المستقبل مثل ما كان لازمًا فيما مضىٰ؛ وكذلك إيجاب النفي مع الجلد يمنع أن يكون الجلدُ جميعَ الحد المستحق بالزنا؛ وإذا كان كذلك، وكان حقيقة النسخ، هو: ألّا يلزم في المستقبل مثل ما كان لازمًا فيما مضىٰ، وكان هذا المعنىٰ موجودًا في النص[٢] إذا زيد عليه: وجب أن يكون موجبًا للنسخ.

فإن قيل: النسخ لا يصحّ مع بقاء الفرض بحاله، ولمَّا كان الفرض ثابتًا مع ورود الزيادة كهو قبلها، لم يكن في الزيادة ما يقتضي النسخ.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣١٥/٢)، المعتمد (٤٣٧/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٨١٤/٣)، العدة للطوسي (٥٢٧/٢)، التبصرة (ص ٢٧٦)، أصول السرخسي (٨٢/٢)، كشف الأسرار (١٩١/٣).

(٢) ص: (النصح).

قيل له: النسخ في مسألتنا ليس بإزالةٍ، وإنما هو ثبوت حكمٍ يمنع بقاء الفرض علىٰ ما كان مِن قبلُ. وأما إذا كان ذلك إزالةً وإسقاطًا، لم يبق للفرض حكمٌ يعمل عليه، فلذلك اختلفا.

فإن قيل: فأنتم قد تركتم هذا الأصل حين أوجبتم الوتر زيادةً علىٰ الصلوات الواجبة، وكذلك حيث أوجبتم الجمعة، والعيدين، وأوجبتم قطع الرجل اليسرىٰ مِن السارق، بعدما أوجبتم قطع يمينه.

قيل له: أما إيجاب الوتر، والجمعة، والعيدين، فإنما لم يكن نسخًا لسائر الصلوات؛ لأنه لم يغيِّر حكمها، وليس كذلك الإيمان في الرقبة، والنية في الطهارة؛ لأنه يُغيِّر حكم الطهارة[1] [١٣٣/ظ] والكفارة. وكذلك إيجاب قطع الرِّجل[2] اليسرىٰ مِن السارق لا يوجب نسخ المنصوص عليه؛ لأنَّ قطع اليمنىٰ باقٍ علىٰ ما كان عليه، وعلىٰ ما اقتضته الآية؛ وإنما يجب قطع الرجل في حالةٍ أخرىٰ. يبين ذلك الفصل بينهما: لو أزال صلاةً[3] مِن هذه الصلوات: كان ذلك موجبًا لنسخها[4]، ولا[5] يكون موجبًا لنسخ ما عداها[6] مِن الصلوات، كذلك الزيادة في حكم المنصوص عليه توجب نسخه، وإن كانت زيادة فرضٍ آخر لا توجب النسخ.

(١) ص: (الطهار).
(٢) ص: (رِجل).
(٣) ص + (من هذه الصلاة).
(٤) ص: (لنسخه).
(٥) ص: (ولأن).
(٦) ص: (ما عداه).

واحتج الشيخ أبو بكر الرازي رحمة الله عليه في ذلك: بأنه لا يجوز أن يجمع بين الزيادة، وبين حكم النص في خطابٍ واحدٍ؛ ألا ترىٰ أنه لا يجوز أن يقال في خطابٍ واحدٍ: «إذا غسلتم هذه الأعضاء، أَجْزَأَكم وإن لم تنووا»، ثم يقول مع ذلك: «إن لم تنووا الطهارة، لم تجز الصلاة». وكذلك لا يجوز أن يقال: «قد أوجبتُ عليكم الحكم بشهادة رجلينِ، أو رجلٍ وامرأتين دون غيره»، ثم يقول: «وأجزتُ لكم الحكم بشاهدٍ ويمينٍ»؛ فإذا استحال ذلك: وجب أن يكون ورود الزيادة بعد استقرار حكم النص موجبًا لنسخه، والله أعلم بالصواب(١).



| ٥٢ | مَسْأَلَةٌ:

في جواز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وفي نسخ الحكم مع بقاء التلاوة(٢).

عند أصحابنا: كلا الأمرين [١٣٤/و] جائزٌ. ومِن الناس مَن قال: لا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء حكمها، ويجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة.

والدليل علىٰ صحة قولنا: أنّ التلاوة لا تفتقر إلىٰ الحكم الشرعي، وكذلك الحكم الشرعي لا يفتقر إلىٰ التلاوة؛ ألا ترىٰ أنّ أحكامًا كثيرةً قد ثبتت مِن غير تلاوةٍ، وهو ما ثبت بالسنة، وكذلك في القرآن تلاوةٌ لا حكم

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٨١٧/٣ ـ ٨٢٠).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٢٥٣/٢)، المعتمد (٤١٨/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٧٨١/٣)، العدة للطوسي (٥١٤/٢)، أصول السرخسي (٨٠/٢)، شرح المنار لابن الملك (ص ٢٤٧).

فيها، وهو: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[1]، ونحوها؛ وإذا كان كذلك: صار حكم التلاوة، مع الحكم كالعبادتَين المختلفتَين، فلما جاز نسخُ إحدىٰ العبادتَين دون الأخرىٰ: كذلك يجوز نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دون التلاوة. ويبين صحة ذلك: أنَّ التعبد بالتلاوة وبحكمها إنما هو لِمَا في ذلك مِن المصلحة؛ ولمَّا جاز أن ينفرد بكلٍّ واحدٍ منهما في باب المصلحة: جاز نسخُ أحدهما مع بقاء الآخر.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ التلاوة دلالةٌ علىٰ الحكم، والحكمُ هو المدلول عليه؛ وإذا كان كذلك، فجائزٌ[2] في العقل زوال الدليل مع بقاء مدلوله، وكذلك زوال المدلول مع[3] بقاء الدليل؛ ألا ترىٰ أنَّ الفعل المُحْكَم يدل علىٰ أنَّ فاعله عالمٌ، ثم يجوز أن يبقىٰ الفعل، والفاعلُ قد هلك، ويجوز أن يبقىٰ الفاعلُ، ويهلك الفعل، ثم لا يخرج عن أن يكون فاعله عالمًا؛ وعلىٰ هذا: كان مجيء الشجرة، وتسبيح الحصىٰ دلالةً علىٰ نبوة النبي ﷺ، ثم زال ذلك، وبقيت النبوة علىٰ ما كانت. وقد وُجِد بيانُ الأمرين جميعًا في القرآن؛ وذلك أنَّ عدة الوفاة كانت حولًا، [١٣٤/ظ] ثم نسخ ذلك بأربعة أشهرٍ وعشرًا، فبقيت التلاوةُ ونسخ الحكم؛ وكذلك التتابع في قراءة عبد الله بن مسعودٍ في كفارة اليمين: الحكمُ ثابتٌ، والتلاوة منسوخةٌ؛ وكذلك آية الرجم نُسِخَتْ، وبقي حكمُها.



(١) الإخلاص: ١.
(٢) ص: (وجائز).
(٣) ص: (هو).

| ٥٣ | مَسْأَلَةٌ:

في جواز نسخ القرآن بالسنة[١].

عند أصحابنا: أنّ ذلك جائزٌ بالسنة المتواترة، وإليه ذهب كثيرٌ مِن الناس. وذهب الشافعي: إلىٰ أنّ ذلك لا يجوز.

دليلنا: أنّ السنة المتواترة إذا أوجبت العلم والعمل: ساوت القرآن في ذلك، فوجب جواز نسخه بها. وكما يجوز أن يبيَّن بها، ويُخَصّ بها، وكما يجوز نسخ القرآن بالقرآن، كذلك يجوز نسخه بالسنة المتواترة، للمعنىٰ الذي ذكرنا.

فإن قيل: أفتجوِّزون[٢] النسخَ بخبر الواحد وبالقياس، كما أجزتم التخصيص بهما؟

قيل له: لا فرق بين الأمرين مِن طريق العقل، بل النسخُ بكل واحدٍ مِن الأمرين جائزٌ، وإنما منعنا ذلك باتفاق الصحابة علىٰ ردِّ خبر الواحد فيما أوجب نسخَ القرآن، ولمَّا امتنع ذلك بإجماعهم، كان القياس ملحقًا به؛ إذ هو أخفض مِن خبر الواحد في الرتبة.

واحتج المخالف: بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

(١) انظر: أصول الجصاص (٢/٣٤٥)، المعتمد (١/٤٢٤)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٧٨٨)، العدة للطوسي (٢/٥٤٣)، التبصرة (ص ٢٦٤)، أصول السرخسي (٢/٦٧)، كشف الأسرار (٣/١٧٧).

(٢) ص: (أفتجوِّزوا).

إِلَيْهِمْ﴾[1]، فجعله الله تعالىٰ مبيِّنًا للقرآن، ولو نَسَخه لكان قد أزاله، والإزالة ضد البيان. ومنها قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾[2]، فبيَّن أنه يبدِّل الآية بالآية. ومنها قوله: [١٣٥/و] ﴿... قَالَ[3] ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ [هَٰذَآ] أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾[4]، فبيَّن أنَّ تبديله لا يقع إلا بالكتاب.

فأقوم ما احتج به، قولُه: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[5]. ويحتج مِن الآية علىٰ وجوهٍ:

منها: أنَّ قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، يحتمل بأنه خيرٌ منها، ويحتمل غيره؛ فلما قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[6]: عُلم أنه أراد به فيما يختص هو بالقدرة عليه؛ وهو القرآن المعجز؛ فكأنه قال: «نأت بخيرٍ منها أو مثلها مما اختصّ بالقدرة عليه».

ومنها: أنَّ الظاهر في الاستعمال أنَّه إذا قال: «لا آخذ منك ثوبًا إلا أعطيك خيرًا منه» أنه أراد به مِن جنس الأول.

ومنها: أنَّ الآية إنما تكون خيرًا مِن الآية بأن تكون أنفع منها؛ والمنفعة

(١) النحل: ٤٤.
(٢) النحل: ١٠١.
(٣) ص: (وقال).
(٤) يونس: ١٥.
(٥) البقرة: ١٠٦.
(٦) البقرة: ١٠٦.

بالآية تقع بتلاوتها، وامتثال حكمها، فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في النفع علىٰ ما نسخه؛ ولا يكون زائدًا عليه إلا ويحصل به مِن النفع من كلا هذين الوجهين(١)، والسنة لا يصح ذلك فيها.

ومنها: أنَّ ذلك يمتنع عقلًا؛ لأنه يؤدي إلىٰ الارتياب بالنبي ﷺ؛ بدليل قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾(٢)، ثم رجع ذلك بقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾(٣).

فأما الجواب عن قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، هو: أنَّ أحد ما يعتمد عليه مِن جواز نسخ القرآن بالسنة: هذه الآية؛ لأنه [١٣٥/ظ] إذا نسخه بالسنة، فقد بيَّن الوقت الذي يزول وجوب المأمور به، وهذا في(٤) أنَّه بيانٌ جارٍ مجرىٰ التخصيص؛ وعلىٰ أنه لو لم يكن بيانًا، لم يكن في وصف الله له بأنه تبيينٌ: دليلٌ علىٰ أنه لا يفعل ما ليس ببيانٍ، كما لا يدل علىٰ أنه لا يبتدئ بأحكام ليشرعها.

وقد قال بعض العلماء(٥): إنّ معنىٰ قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ﴾ أي: لتبلِّغ وتؤدي؛ لأنّ الأداء بيانٌ، ومتىٰ ما حملت الآية علىٰ ما قاله: كان حملًا له علىٰ العموم؛ لأنه يؤدي بجميع ما نزل إليه؛ وإذا حمل علىٰ البيان الذي هو: التفسير، كان

(١) = الناسخ مِن القرآن لا يكون زائدًا علىٰ المنسوخ إلا إذا حصل به النفع مِن الجهتين المذكورتين.

(٢) النحل: ١٠١.

(٣) النحل: ١٠٢.

(٤) ص: (من). والتصويب من العدة للطوسي (٢/٥٤٥).

(٥) = أبو هاشم الجبائي.

ذلك تخصيصًا لها؛ وحملُ الآية على العموم أولى مِن حملها على الخصوص.

وأما الجواب عن قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾ هو: أنَّ الظاهر يقتضي أنه يجوز نسخ الآية بالآية، وليس فيه أنَّ نسخه بغيره لا يجوز؛ وهذا هو موضع الخلاف.

وأما قوله: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾، فالجواب عنه: أنه لا يجوز له أن ينسخ القرآن إلا بوحيٍ، سواءٌ كان ذلك قرآنًا أو سنةً؛ وبه نقول.

وأما الجواب عن قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾، فليس فيه دلالةٌ على موضع الخلاف؛ لأنّ الله تعالى لم يقل: «إنَّ ما يأتي به هو الناسخ»، بل جاز أن ينسخ الآية بغير القرآن، ثم يأتي بعد ذلك بآيةٍ خيرٍ منها، [١٣٦/و] أو مثلها. يبيِّن صحة ذلك: أنَّ الله تعالى يبيِّن أنه ينسخ الآية، ثم يأتي بخيرٍ منها؛ وهذا يمنع أن يكون الذي يأتي به هو الناسخ؛ لأنّ النسخ قد حصل مِن قبلُ. ومما يبين ذلك أنَّ الظاهر لا يصحُّ التعلُّق به: هو أنّ الظاهر يدلُّ على أنَّ رسم تلاوتها لا ينسخ إلا بآيةٍ خيرٍ منها أو مثلها، وهذا ظاهرٌ متروكٌ بإجماعٍ؛ لأنه لا خلاف بأنّ نسخ الآية يجوز بغير القرآن: بأن يُنسيه الله مِن حفظه، ويذهب به عن قلوب الرجال؛ فإذا ثبت أنَّ المراد به غير ما يقتضيه الظاهر، لم يصح التعلق به؛ على أنَّ الآية دلالةٌ لنا؛ لأنَّ الشيء إنما يوصف بأنه خيرٌ مِن غيره إذا كان أنفع منه، وإذا كان كذلك؛ وقد يجوز أن يكون ما ثبت بالسنة أنفع لنا في باب المصلحة مما ثبت بالآية المنسوخة: وجب أن

يجوز نسخ القرآن بالسنة.

فإن قيل: إنّ الله تعالىٰ أضاف النسخ إلىٰ نفسه، وهذا يمنع مِن وقوع النسخ مِن جهة غيره.

قيل له: ما يثبت مِن جهة السنة، فهو ثابتٌ مِن قِبَل الله تعالىٰ بوحيٍ إلىٰ نبيه ﷺ بأن يبيِّن لنا مدَّة الحكم، فإذا تبيَّن لنا ذلك: استدللنا بالسنة علىٰ أنه [١٣٦/ظ] مِن قِبَل الله تعالىٰ.

وأما قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، فإنما[١] أراد بذلك: أنَّ مصلحة العباد فيما نسخ عنهم لا يعلمها[٢] إلا الله تعالىٰ؛ لأنه علام الغيوب؛ فإذا أمر نبيه ﷺ بذلك: كان النسخ مِن عنده، لما أظهر عليه مِن المعجزات الدالة علىٰ صدق قوله.



(١) (فإنما) مكرر في: ص.

(٢) ص: (يعلم).

فَصْلٌ



وقد وردت السنة بنسخ القرآن. والدليل عليه قوله: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[1]، نُسخ ذلك بقوله: «**لا وصية للوارث**»[2].

فإن قيل: الوصية للوارث نسخها الله تعالىٰ بآية المواريث؛ ألا ترىٰ قوله: «**إنّ الله أعطىٰ كل ذي حقٍّ حقَّه، ولا وصية لوارثٍ**»[3].

والجواب: أنّ الميراث لا يمنع مِن وجوب الوصية، فإذا صحَّ الجمع بينهما، لم يجز أن يكون أحدهما ناسخًا للآخر. يبيِّن صحة ذلك: أنَّ الله تعالىٰ أوجب الميراث بعد الوصية والدَّين، فكيف يكون الميراث ناسخًا للوصية؟! ويبيِّن صحة ذلك: أنّ آية المواريث لا تشتمل علىٰ جميع أهل الميراث: كالعمّ، وابن الأخ، والموالي؛ فعُلم أنَّ النسخ حصل بقوله: «**ألا [لا] وصية للوارث**»، وإنما أراد النبيُّ ﷺ بقوله: «**إنّ الله أعطىٰ كل ذي حقٍّ حقَّه**»: أنّ الوصية إذا مُنعت بالسنة: [١٣٧/و] فقد حصل ما يوفي عليه، وهو الميراث. ويدل علىٰ صحة ما قلنا: أنَّ حد الزَّانييْنِ[4] كان الحبس والأذىٰ

(١) البقرة: ١٨٠.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) ص: (الزَّانين).

في كتاب الله تعالىٰ، ثم نُسخ ذلك بقوله: «**خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلًا...**»(١).

فإن قيل: إنما نُسخ ذلك بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾(٢).

قيل: لو كان كذلك، لما كان لقوله: «**خذوا عنِّي**» معنًىٰ؛ لأنّ السبيل قد عُلم بالآية، لا بالسنة؛ وإذا كان كذلك: عُلم أنَّ خبر عُبَادَةَ متقدِّمٌ لآية الجلد، وبه نُسِخَ الحبس والأذىٰ. يبيِّن صحة ذلك: أنَّ الحبس والأذىٰ كان حدًّا للمحصن، وآية الجلد نزلت في غير المحصن، فعُلم أنّ النسخ كان بخبر عُبادة؛ لأنه يشتمل علىٰ الرجم والجلد جميعًا.



| ٥٤ | مسألة:

في جواز نسخ السنة بالقرآن(٣).

عندنا: يجوز ذلك، وهو قول عامة الفقهاء. وقال الشافعي: لا يجوز.

دليلنا: قوله تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾(٤)؛ والنسخ:

---

(١) مسلم (١٦٩٠) من حديث عبادة بن الصامت.

(٢) النور: ٢.

(٣) انظر: أصول الجصاص (٢/٣٢٣)، المعتمد (١/٤٢٣)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٨٠٢)، العدة للطوسي (٢/٥٥٠)، التبصرة (ص ٢٧٢)، أصول السرخسي (٢/٧٢).

(٤) النحل: ٨٩.

هو بيانُ مدَّة الحكم، فوجب أن يجوز نسخ السنة بالقرآن؛ يقضيه الظاهر[1].

ولأنّ القرآن والسنة [١٣٧/ظ] جميعًا بوحيٍ مِن جهته، ثم جاز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، كذلك يجوز نسخ أحدهما بالآخر.

ولأنَّ القرآن آكد حالًا مِن السنة، فلما جاز نسخ السنة بالسنة، فجواز ذلك بالقرآن أولىٰ.

واحتج المخالف: بأنّ الله تعالىٰ بعث نبيَّه مبيِّنًا بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، فكيف يجوز أن تكون سنَّتُه مبيِّنةً منسوخةً؟

قال: ولأنَّ القرآن لو كان ناسخًا للسنة، لاحتاج النَّبي ﷺ أن يبيِّن ذلك؛ لئلا يلتبس البيان بالنسخ، فيكون حينئذ النسخ واقعًا بالسنة لا بالقرآن.

والجواب عن الأول: أنَّ كون النَّبي مبيِّنًا للقرآن لا يمنع أن يكون القرآن أيضًا مبيِّنًا لسنته؛ ألا ترىٰ أنَّ كون النبي ﷺ مبيِّنًا، لم يمنع أن يكون بعضُ القرآن بيانًا لبعضه.

وأما قوله: «إنّ النسخ يلتبس بالبيان»، فغلطٌ؛ لأنّ النسخ إزالة الحكم الثابت في المستقبل؛ فالبيانُ ضدُّه، [١٣٨/و] فكيف يلتبس به؟! ألا ترىٰ أنَّ النسخ لا يكون إلا بعد استقرار الحكم؛ والبيانُ لا يكون إلا قبله.

(١) = جواز نسخ السنة بالقرآن مقتضىٰ ظاهر الآية المذكورة؛ ويدل عليه قول أبي بكر الجصاص بعد ذكر الآية المذكورة للاحتجاج بها علىٰ جواز نسخ السنة بالقرآن: «فإذا كان النسخُ بيانًا لمدة الحكم علىٰ ما بيَّنَّا: اقتضىٰ عمومُ الكتاب جوازَ نسخ السنة به». انظر: أصول الجصاص (٣٢٤/٢).

(٢) النحل: ٤٤.

٥٥ | مسألةٌ:

في أنّ الشرع قد ورد بذلك[١].

والدليل عليه: أنَّ الصلاة إلىٰ بيت المقدس معلومٌ بالسنة، وقد نسخه قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[٢].

فإن قيل: استقباله بيتَ المقدس معلومٌ بالقرآن، وهو قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[٣].

قيل له: هذا لا يمنع أن يكون معلومًا بالسنة، كما أنّ قوله: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾[٤]، وقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٥] لا يدل علىٰ أنه لا يُعلم بالسنة حكمٌ؛ لأنَّ ذلك يستند إلىٰ هاتين الآيتين؛ كذلك قوله تعالىٰ ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ لا يمنع أن يكون استقبال بيت المقدس كان ثابتًا بالسنة، ثم نُسخ ذلك بالقرآن. ويدل عليه أيضًا: أنَّ النَّبي ﷺ صالَح قريشًا علىٰ أن يردَّ عليهم كلَّ امرأةٍ جاءت إليه مسلمةً بغير إذن وليِّها، فنسخ الله ذلك بقوله: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾[٦]، ونظائر ذلك كثيرةٌ[٧].



(١) انظر: المصادر المذكورة في المسألة السابقة.
(٢) البقرة: ١٤٤.
(٣) الأنعام: ٩٠.
(٤) الأعراف: ١٥٨.
(٥) الأحزاب: ٢١.
(٦) الممتحنة: ١٠.
(٧) ص: (كثير).

| ٥٦ | مَسْألَةٌ:

في النسخ بخبر الواحد[١].

لا خلاف: أنَّ ما ثبت بخبر الواحد يجوز نسخه بخبر الواحد. واختلفوا: [١٣٨/ظ] في نسخ القرآن، والسنة المتواترة بخبر الواحد: فقال جمهور العلماء: إنّ ذلك لا يجوز. وحكي عن بعض الناس أنه يجوز. ومِن الناس مَن قال: إنّ النسخ بالقياس يجوز.

دليلنا: ما روي عن عمر أنه قال بمحضر مِن الصحابة: «لا نَدَع كتاب ربِّنا، وسنة نبينا بقول امرأةٍ، لعلَّها نسيتْ، أو شُبِّه لها»[٢]، يعني: فاطمة بنت قيس حين روتْ عن النبي ﷺ أنَّه لم يجعل لها سكنىٰ ولا نفقةً، فلم يخالفه مخالفٌ، ولم ينكر عليه منكِرٌ؛ وإذا ثبت ذلك في خبر الواحد، فالقياس أولىٰ؛ لأنّ القياس أخفض رتبةً منه.

فإن قيل: لما كان خبر الواحد موجبًا للعمل، صار كالمتواتر في جواز النسخ به.

قيل له: إنما جاز النسخ بالمتواتر؛ لأنه بمنزلة القرآن في أنه مقطوعٌ عليه؛ وأما خبر الواحد، فلا يوجب العلم، ولا يجوز ترك ما يوجب العلم به.



(١) انظر: أصول الجصاص (٣٢٤/٢)، المعتمد (٤٣٠/١)، العدة لأبي يعلىٰ (٧٨٨/٣)، التبصرة (ص ٢٦٩)، أصول السرخسي (٧٧/٢).

(٢) تقدم تخريجه.




باب الكلام في الأخبار

| ٥٧ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري[١].

اتفق الفقهاء والمتكلمون: أنَّ خبر [١٣٩/و] الواحد لا يوجب العلم. وقال إبراهيم النظام: خبر الواحد يوجب العلم إذا كان ما أخبر به يَعلمه اضطرارًا.

والدليل علىٰ فساد قوله: أنَّه لو جاز وقوع العلم بخبر الواحد إذا أخبر عما علمه ضرورةً: لجاز وقوعُ العلم بخبر كلِّ مَنْ هذه صفته، وبخبر كلِّ صادقٍ؛ لأنهما جميعًا قد أخبرا عما شاهداه، وعلماه ضرورةً؛ ولو وجب هذا: لوجب أن يقع العلمُ للحاكم بقول أحد المتداعيَيْن، وصدقه ضرورةً؛ لأنَّ أحدهما صادقٌ في دعواه لا محالة، وفي بطلان ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ خبر الواحد لا يوجب العلم بحالٍ.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الله تعالىٰ لم يوقع العلم للحاكم بصدق أحد المتداعيَيْن، لِما علم فيه مِن المصلحة، ولا يدلُّ ذلك علىٰ امتناع وقوع العلم بخبر الواحد في موضعٍ آخر.

قيل له: إنّ ما ذكرته يدل علىٰ صحة ما قلناه؛ وذلك لأنَّ خبر الجماعة

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٥٣/٣)، (٦٣/٣)، المعتمد (٥٦٦/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٨٩٨/٣)، العدة للطوسي (٩٧/١)، التبصرة (ص ٢٩٨)، كشف الأسرار (٣٧٠/٢).

التي يصح التواتر بهم، لَمَّا أوجب العلم: كان كل جماعةٍ توجد في مثل صفتهم، يوجب خبرها العلم، ولم يختلف فيه جماعةٌ دون جماعةٍ إذا تساوت في الصفة المعتبرة في باب التواتر، فلو كان خبر الواحد [١٣٩/ظ] بهذه الصفة والمنزلة[١]: لكان لا يجوز أن يوجد خبر واحدٍ قد علم ما أخبر به ضرورةً ولا يقع العلم بمُخبَره؛ وفي علمنا بوجود ذلك دليلٌ علىٰ امتناع وقوع العلم بخبر الواحد.

فإن قيل: أليس إذا أخبَرَنا مُخْبِرٌ واحدٌ بموت زيدٍ، وحدث هناك أسبابٌ تقتضي ذلك، كرؤية المغتسل، والجنازة، ونحو ذلك: وَقَعَ لنا العلم بمخبر خبره، كما يقع لنا ذلك بمخبر خبر الجماعة، فما أنكرتم أن تكون هذه دلالةً علىٰ أنَّ خبر الواحد قد يقع به العلم، إذا قارنه سبب ثبوته؟

قيل له: ليس الأمر علىٰ ما ذكرت، ولا يقع العلم بخبر الواحد مع الأسباب التي ذكرت، وذلك أنَّ مشكِّكًا لو شكَّكَنا فيه، وقال: إنَّ وضع الجنازة، والمغتسل إنما فعله بعضُ المُجّان والخُلَعَاء[٢] عن طريق المَجانة والمزح: لشككنا في ذلك، وارْتَبْنا في المخبر عنه؛ وهذا المعنىٰ لا يصحُّ وجوده في[٣] أخبار الجماعة الكثيرة؛ لأنا لا نشكّ ولا نرتاب بتشكيك مَن شكّكنا فيه.

فإن قيل: أليس أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالىٰ الولد عند وَطْءِ الواحد

(١) ص: (المنزلة).

(٢) ص: (والحلقا).

(٣) (في) مكرر في: ص.

منا، وإن لم يخلقه عند وَطْءِ الآخر؟ فما أنكرتم أيضًا أن يجوزَ وقوع العلم بخبر الواحد في وقتٍ، [١٤٠/و] وإن لم يجز وقوعه بخبر واحدٍ آخر في وقتٍ آخر؟

قيل له: إنّ العادة في وقوع العلم بالأخبار تجري علىٰ طريقةٍ واحدةٍ؛ ألا ترىٰ أنّ خبر الجماعة الكثيرة التي لا يجوز علىٰ مثلها التواطؤ علىٰ الكذب لمَّا أوجب العلم: كان كلُّ جماعةٍ مثلها بهذه الصفة؛ ألا ترىٰ أنَّ الجماعة التي هذه حالها إذا أخبرتنا ببعض البلدان، وَقَعَ لنا العلمُ بمُخبَر خبرهم ضرورةً؛ ولو أخبر مثل هذه الجماعة بوجود بلدٍ آخر: لوقع العلم أيضًا بمخبر خبرهم؛ وليست هذه سبيل الوطء؛ لأنَّه قد يجوز أن يخلق اللهُ تعالىٰ الولدَ عند الوطء مِن واحدٍ، ولا يخلقه عند وطء الجماعة، فقد بان لك الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: لو لم يقع العلم بخبر الواحد: لوجب أن لا يقع به وإن انضم إليه غيرُه مِن الجماعة الكثيرة.

قيل له: إنّ الواحد إذا أخبرنا بخبرٍ، فإنا نتصور ما أخبرنا به، فإذا كرَّر هذا الخبر علينا جماعةٌ، قوي في قلوبنا، وغلب في ظنوننا صدق المخبرين، فإذا كثروا: وقع العلم بخبرهم، فعلىٰ هذا المنهاج لا يجري مجرىٰ الآحاد.

۞| ٥٨ | مَسْأَلَةٌ:

في أنَّ خبر الاثنين والأربعة لا يوجب [١٤٠/ظ] العلم[1].

ومِن النَّاس مَنْ قال: إنَّ العلم يقع بخبر الاثنين. ومنهم مَنْ قال: إنه يقع بخبر الأربعة.

والدليل علىٰ بطلان ذلك: أنَّ الحاكم لا يقع له العلم بما يشهد به الشاهدان عنده؛ وكذلك إذا شهد أربعةٌ بالزنا، لم يقع له العلم به، ولو وقع به: لزمه أن يحكم بذلك؛ إذ قد علم صدقهما؛ وإذا لم يقع له العلم، فالواجب عليه ردُّ شهادتهما؛ لعلمه بكذبهما؛ وفي اتفاق الجميع علىٰ بطلان ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ خبر الاثنين لا يوجب العلم؛ وكذلك خبر الأربعة.

فإن قيل: لا يمتنع أن يكون الله تعالىٰ إنما لم يوجب العلم عند شهادة الشاهدين، لضربٍ مِن المصلحة، وليفرِّق بينهما وبين الخبر الذي ليس بشهادةٍ.

قيل له: قد بيَّنَّا أنّ العادة في وقوع العلم بمخبر الأخبار تجري علىٰ طريقةٍ واحدةٍ، ولا يجوز أن يختلف فيه جماعةٌ دون جماعةٍ؛ علىٰ أنَّه لا فرق بين الخبر الواقع علىٰ وجه الشهادة وبين غيره؛ ألا ترىٰ أنَّ الجماعة التي يقع لنا العلمُ بخبرهم علىٰ البلدان، لو شهدوا عند الحاكم بحقٍّ: لوقع للحاكم مِن

(١) انظر: أصول الجصاص (٣/٥٠)، (٣/٩٤)، (٣/١٠٢)، العدة للطوسي (١/٩٩)، التبصرة (ص ٣١٢)، المنخول (ص ٢٥٥)، الواضح في أصول الفقه (٤/٣٨٦)، الردود والنقود (١/٦٩٣).

العلم، كذلك ما يقع بخبرهم إذا لم يكن شهادةً، فلو كان خبر الاثنين يوجب العلم: لم يختلف وقوعه علىٰ وجه الشهادة أو غيرها؛ ولمّا لم يقع به العلم [١٤١/و] إذا كان شهادةً: كذلك إذا لم يكن شهادةً.



٥٩ | **مَسْأَلَةٌ:**

في جواز ورود التعبد بخبر الواحد مِن طريق العقل[1].

اتفق أكثر العلماء علىٰ جواز ذلك. ومِن الناس مَنْ مَنَعَ منه.

والدليل علىٰ جواز ذلك: أنه لا يمنع أن تكون المصلحةُ لنا في العمل بما أخبرنا به الواحد، وإن جاز أن يكون غيرَ صادقٍ في خبره؛ ألا ترىٰ أنّ مَن يخوّفنا مِن سلوك طريقٍ نريد سلوكه، فإنَّ الواجب علينا أن نقبل خبره، وأن نتوقف فيما أردنا مِن سلوك ذلك الطريق، وإن جاز أن يكون المخبر لنا كاذبًا في خبره. فإذا كان كذلك: لم يمنع أيضًا أن يتعبَّدنا الله بقبول خبر الواحد في باب الديانات، ووجوب العمل، وتكون المصلحة لنا فيه.

فإن قيل: فَجَوِّزوا[2] ورودَ التعبُّد بخبر الواحد الفاسق، كما يجب علينا قبول خبر الفاسق إذا خوّفنا مِن سلوك بعض الطريق.

قيل له: إنّ العقلَ لا يمنع مِن ذلك، وإنما يرجع في الامتناع منه إلىٰ

(١) انظر: المعتمد (٢/٥٣٧)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٨٥٧)، العدة للطوسي (١/٩٨)، التبصرة (ص ٣٠١)، البرهان (٢/٣٢٥)، التمهيد (٣/٣٥)، تيسير التحرير (٣/٨١).

(٢) ص: (تجوزوا).

السمع. ويدل عليه أيضًا: أنَّ الله تعبَّد الحاكم بقبول قول الشهود والعمل به، وإن جاز أن يكونوا غير صادقين؛ وكذلك تعبَّد الله المستفتي بالعمل علىٰ قول المفتي، مع جواز أن يكون غير مصيبٍ فيما يفتي به؛ كذلك [١٤١/ظ] لا يمنع أن يتعبَّد الله تعالىٰ بالعمل بما يخبرنا به الواحد، مع جواز كونه غير صادقٍ.

فإن قيل: فجوِّزوا ورود التعبد بخبر الواحد في أصول الدين، وفي إثبات القرآن؛ وجوِّزوا ورود التعبد بقبول قول مَن يخبر أنه نبيٌّ، وإن لم تكن معه معجزةٌ تدل علىٰ صدقه.

قيل له: أما ورود التعبد بقبول خبر الواحد[1]، وجواز[2] النسخ به: فجائزٌ عندنا، وإنما لم يرد السمع به؛ وكذلك إثبات القرآن بخبر الواحد، فإن كان مثل القرآن في الإعجاز، فإنه يجوز؛ وإن كان مخالفًا له، جاز ورود التعبد بالعمل به، دون إثباته قرآنًا.

فأما قبولُ قول النَّبي مِن غير معجزةٍ تظهر عليه، فإنه لا يجوز؛ لأنَّا لا نعلم أنّ المصلحة لنا في قبول خبر الواحد إلا مِن جهة السمع؛ فما لم تثبت نبوته: لم يعلم أنَّ ما أخبر صدقٌ؛ وإذ لم يعلم ذلك: لم يثبت أنَّ قبول خبر الواحد قد ورد التعبد به[3].



(١) = في أصول الدين.

(٢) ص: (ويجوز).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٨٥٧، ٨٥٨).

| ٦٠ | مسألةٌ:

في أنَّ السمع قد ورد بذلك[١].

اتفق جمهور الفقهاء وأكثر المتكلمين علىٰ أنَّ السمع قد ورد بذلك[٢]، وأنَّا متعبدون بالعمل به[٣]، إذا كان الواحد علىٰ الصفة التي يعتبر أن يكون عليها. ومِن الناس مَن قال: لا يقبل إلا خبر اثنين عن اثنين إلىٰ أن يتصل ذلك برسول الله ﷺ. [١٤٢/و] ومنهم مَنْ لا يقبل إلا المتواتر مِن الأخبار.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: ما استفاض عن الصحابة مِن قبولهم أخبارَ الآحاد، وعملِهم بها. فمن ذلك:

ما رُوِي أنَّ عمر قَبِلَ خبرَ ابنَ مالكٍ في الجنين، فقال: «كِدْنا أن نقضي فيه برأينا»[٤]. وقَبِلَ أيضًا حديثَ عبد الرحمن بن عوفٍ، عن النبي ﷺ في أخذ الجزية مِن المجوس، وعمل بذلك[٥]. وقَبِلَ خبرَ قول الضحاك بن سفيان في توريث المرأة مِن دية زوجها[٦]. وقَبِلَ عليٌّ حديثَ أبي بكرٍ وحْده، ولم

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٧٥/٣)، المعتمد (٥٨٣/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٨٥٩/٣)، العدة للطوسي (٩٧/١)، التبصرة (ص ٣٠٣)، كشف الأسرار (٣٧١/٢)، تيسير التحرير (٨١/٣).

(٢) ص: (بدليل).

(٣) ص: (فيه).

(٤) أخرج نحوه عبد الرزاق في المصنف (١٨٣٤٢)، والشافعي في مسنده "ترتيب السندي" (١٠٣/٢)، (٣٤٤، ٣٤٥)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٦٤٠٩) وغيرهم.

(٥) البخاري (٣١٥٦) عن بجالة بن عبدة.

(٦) أحمد (١٥٧٤٦)، أبو داود (٢٩٢٧)، وابن ماجه (٢٦٤٢) وغيرهم.

يستحلفه[١]، وكان يستحلف غيره، ويقبل خبره، ونظائر ذلك كثيرةٌ. فدلَّ ذلك علىٰ إجماعهم؛ لأنه لا فرق بين قابلٍ خبرَ الواحد عاملٍ به، وبين ساكتٍ علىٰ ذلك غير منكرٍ له.

فإن قيل: إنَّ جميع ما ذكرتموه هو مِن أخبار الآحاد، فكيف تثبتون وجوب العمل بخبر الواحد؟

قيل له: هذا وإن كان قد رواه الآحاد، فإنَّ الأمة قد تلقَّته بالقبول، وأطبقت علىٰ العمل بموجبه، فصار مِن هذا الوجه في خبر التواتر الموجب للعلم والعمل به.

فإن قيل: إنَّهم وإنْ قبلوا أخبار آحادٍ، فقد وَرَدَ أيضًا منهم [ردٌّ] بعضها؛ كما[٢] ردَّ عمرُ خبرَ فاطمة بنت قيسٍ، حيث روتْ أنْ طلَّقَها زوجُها ثلاثًا، فلم يفرض لها رسول الله ﷺ نفقةً ولا سكنىٰ[٣]، فكيف صار[٤] المصيرُ إلىٰ ما أخذوا به أولىٰ مِن المصير إلىٰ ما ردّوه؟

قيل له: إنَّ ردَّهم لما ردّوه لا يؤثر في قبول ما قبلوه؛ لأنه ليس كل خبر واحدٍ يجوز لنا قبوله، بل منه ما يجب قبوله، ومنه [١٤٢/ظ] ما يجب ردُّه، فإذا كان كذلك: لم يكن ردُّهم لما ردّوه مانعًا مِن ثبوت خبر الواحد.

فإن قيل: إنَّهم لم يردُّوا ما ردُّوه، إلا لكونه أخبار آحادٍ، ولم يردّوه

---

(١) أحمد (٥٦)، أبو داود الطيالسي (٢)، والحميدي (١).

(٢) (علىٰ) + ص.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) ص: (صارا).

لمعنًى آخر؛ ولو كان لمعنًى[1] آخر، لَنُقِل إلينا ذلك المعنى، ولمَّا لم يُنْقَلْ: عُلِمَ أَنَّهم ردّوه؛ لأنه خبر واحدٍ.

قيل له: لِمَ زعمتَ هذا، وما أنكرتَ أن يكون لمعنًى آخر، وإن لم يُنقل إلينا؟! ألا ترى أنَّ الحاكم يردُّ شهادة الشاهدين لمعنًى مِن المعاني، ثم لا يمنع لك مِن قبول الشهادة[2] في الجملة: كذلك الخبر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون قبولهم لِما قبلوه مِن ذلك لمعنًى آخر غير الخبر، وإن لم ينقل ذلك إلينا، كما قلتم ذلك في الرد؟

قيل له: إذا نُقِل إلينا أَنَّهم عملوا بما روي لهم مِن الأخبار، ولم يعملوا بذلك قبل سماعهم لها: علمنا أنهم لم يعملوا[3] بذلك إلا لأجل الخبر الذي روي لهم، ولو كان هناك معنًى آخرُ: لَظَهَر؛ ألا ترى إلى قول عمر: «كِدْنا نقضي فيه برأينا، وفيه خبرٌ عن رسول الله ﷺ»[4]، فدلَّ ذلك على أنه لم يحكم في الجنين إلا بالخبر الذي رواه حَمَلُ بن مالكٍ.

واحتج المخالف: بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين وَحْده، حتى سألَ عنه غيرَه[5].

وبما رُوِيَ أنَّ أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة في توريث الجدة، حتى

---

(١) ص (المعنى).

(٢) ص: (الشهاد).

(٣) ص: (يعلموا).

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) البخاري (١٢٢٩)، ومسلم (٥٧٣) من حديث أبي هريرة.

شهد معه محمَّدُ بن مسلمة، [١٤٣/و] فورّثها السدس لمّا أخبراه جميعًا بذلك عن رسول الله ﷺ(١).

ولما روي أنَّ عمر لم يقبل خبر أبي موسىٰ في الاستئذان، وتوعَّده عليه، حتىٰ شهد معه أبو سعيد الخدري(٢).

وبما رُوِي عن عليٍّ أنه لم يقبل خبر معقل بن سنانٍ الأشجعي في قصة بروع بنت واشقٍ(٣).

فإذا كان كذلك، ولم يثبت عن أحدٍ منهم ردُّ خبر الاثنين: علمنا أنَّ أقل ما يجب قبوله في الشرعيات: اثنان، وأنَّ الواحد بانفراده لا يجوز قبول خبره.

والجواب عن قصة ذي اليدين: أنَّ النبي ﷺ إنما لم يقبل خبره؛ لأنه انفرد بالخبر عما حضرته الجماعة، وما هذه حاله فإنما يتوقف عن قبول خبر الواحد، حتىٰ يعلم الحال التي أخبر بها عن غيره، ولا يكون هذا مانعًا مِن قبول خبره فيما ليس هذه حاله؛ ألا ترىٰ أنَّ مَنْ أخبرَنا بوقوع فتنةٍ في الجامع يومَ الجمعة وقتَ الخطبة، فإنَّا نتوقف في خبره، حتىٰ يخبر غيرُه بمثل ذلك؛ ألا ترىٰ أنَّ شاهدين لو شهدَا علىٰ رجلٍ أنَّه قتل الإمام حين صعد المنبر يوم الجمعة، ولم يشهد بذلك غيرُهما ممن حضر الجمعة، أنه لا تُقبل شهادتهما؛

---

(١) أحمد (١٧٩٨٠)، وأبو داود (٢٨٩٤)، والترمذي (٢١٠١)، وابن ماجه (٢٧٢٤) وغيرهم من حديث قبيصة بن ذؤيب.

(٢) البخاري (٦٢٤٥)، ومسلم (٢١٥٣).

(٣) البيهقي في السنن الكبرىٰ (١٤٤٢٤).

ولا يدل ذلك علىٰ امتناع جواز العمل بشهادتهما في غيره [١٤٣/ظ] في الجملة. يبيّن[1] صحة ذلك: أنّ النبي ﷺ لم يقبل خبر ذي اليدين، حتىٰ شهد معه بذلك جماعةٌ، فإن كان هذا دليلًا علىٰ امتناع وجوب العمل بخبر الواحد، فهو أيضًا دليلٌ علىٰ امتناع وجوب العمل بخبر الاثنين؛ فلمَّا لم يدلّ ذلك علىٰ أنَّ خبر الاثنين لا يجب قبوله، كذلك لا يدل علىٰ ما قاله المخالف في خبر الواحد.

والجواب عن قصة أبي بكرٍ وعمرَ وعليٍّ رضي الله عنهم: هو أنَّهم لم يردوا تلك الأخبار؛ لأنها أخبار آحادٍ، وإنما ردّوها لأمورٍ أُخَر، ولا يمنع ذلك مِن قبول خبر الواحد؛ كما أنَّ ردَّ الحاكم لشهادة شاهدين لا يدلُّ علىٰ أنه لا يقبل شهادة شاهدين أصلًا.

ولا يصحّ أن يستدل في هذه المسألة بقوله[2] تعالىٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾[3]؛ وأنَّ الطائفة اسمٌ للواحد؛ لأنّ الطائفة تختص حقيقتُها بالجماعة، وإذا أُريد بها الواحد، كان مجازًا؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾، ولم يقل: «ليتفقَّه، ولينذر قومَه إذا رجع»؛ وعلىٰ أنَّه ليس فيه وجوب القبول منهم، والعمل بقوله، والخلاف وقع [١٤٤/و] فيه. ولا يمتنع أن يكون الإنذار واجبًا، ولا يجب القبول؛ ألا ترىٰ أنه يجب علينا أن نُنذر

---

(١) ص: (بين).

(٢) ص: (لقوله).

(٣) التوبة: ١٢٢.

غيرنا، ونخوّف مِن ترك معرفة الله تعالىٰ، وإن[1] لم يكن علىٰ مَن نخوفه أن يقبل منا، وإنما عليه أن يرجع إلىٰ الأدلة فيعرف الله بها؛ وكذلك يجب علىٰ الشهود إقامة الشهادة، وإن لم يجب علىٰ الحاكم قبولها.



٦١ | مسألةٌ:

في قبول المراسيل[2].

عند أصحابنا: يجب قبول ذلك في سائر الأعصار، إذا كان المرسِل عدلًا، وهو قول مالكٍ رحمه الله. وقال الشافعي رحمة الله عليه: تُقبل[3] مراسيل الصحابة، ومراسيل سعيد بن المسيب مِن التابعين، ولا تقبل مراسيل غيرهم. ومِن الناس مَن لا يقبل المرسل بحالٍ.

دليلنا: أنه استفاض عن الصحابة أنَّهم قبلوا المراسيل، وعملوا بها، كما عملوا بالمسانيد. فمِن ذلك:

ما روي عن البراء بن عازبٍ أنه قال: «ما كلُّ شيءٍ نحدِّثكم به سمعناه مِن رسول الله ﷺ، بل سمعنا بعضَه، وحدثنا بعضه، ولكنا لا نكذب»[4].

---

(١) ص: (فإن).

(٢) انظر: أصول الجصاص (١٤٥/٣)، المعتمد (٦٢٨/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٩٠٦/٣)، العدة للطوسي (١٥٤/١)، التبصرة (ص ٣٢٦)، كشف الأسرار (٣/٣).

(٣) (من) + ص.

(٤) رواية البراء: أخرجها أحمد (١٨٤٩٣) والحاكم في المستدرك (٤٣٨)، والخطيب في الكفاية (ص ٣٨٥) وغيرهم.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما قال النَّبي ﷺ: «**لا ربا إلا في النسيئة**»، ثم قال لما كُلِّم فيه: حدَّثني أسامةُ بن زيدٍ عن النبي[1].

وروي عن أبي هريرة [١٤٤/ظ] عن[2] النبي ﷺ أنه قال: «**مَن أصبح جنبًا في رمضان، فلا صوم له**»، فلما أُنكر ذلك عليه، قال: حدَّثني به الفضل بن العباس[3]؛ ونظائر ذلك كثيرةٌ، فيجب علينا اتباعهم.

دليلٌ آخرُ: وذلك أنَّ الراوي إذا كان موثوقًا بدينه وعِلْمِه، فإنه لا يروي إلا عَمَّن يجب العمل بخبره، كما أنه لا يزكي إلا مَن تثبت عدالته فجرت روايته عن غيره[4] مجرىٰ تعديله. فإذا كان كذلك: وهو لو عدّل مَن روىٰ [عنه]: لوجب قبول خبره، كذلك إذا أَثَرَ عنه ولم يسمّه.

دليلٌ آخرُ: وهو أنَّ مَن يُوثَق بدينه ويُحمل العلم عنه لا يقول: «قال النبي ﷺ» إلا وقد قَطع علىٰ صحة ذلك؛ لأنَّ الإخبار بما [لا] يؤمن كذبه يكون معصيةً، وغيرُ جائزٍ أن يُظن ذلك بالأئمة مثل الحسن وإبراهيم، وإذا كان كذلك: صار المرسل مِن هذا الوجه أقوىٰ مِن المسند.

فإن قيل: إذا كان مراسيل الأئمة قد قامت الحجة بها فجوِّزوا النسخ بها[5]! إن أجزتم ذلك: نقضتم ما قدّمتموه مِن امتناع جواز النسخ بخبر [١٤٥/و] الواحد.

---

(١) البخاري (٢١٧٨)، ومسلم (١٥٩٦).

(٢) (عن) مكرر في: ص.

(٣) البخاري (١٩٢٦)، مسلم (١١٠٩) عن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام.

(٤) ص: (غير).

(٥) ص: (به).

قيل له: إنما جعلنا مراسيلهم بمنزلة المقطوع به مِن جهة الظاهر، لا أنّا قطعنا عليه حقيقةً ونفينا الغلط عنه، فكيف يَلزمنا مع ذلك أن نُجيز النسخ به!

احتجّ المخالف: بأنّ الجهل بعين الراوي يمنع قبول خبره كما يمنع مِن ذلك الجهلُ بصفته.

وبأنّ الراوي قد يروي عن الثقة وغير الثقة، كما روىٰ أئمة العلماء عن جابر الجعفي وأبان بن أبي عياش، وقد قيل فيهما ما قيل.

وبأنّ الشهادة علىٰ الشهادة لمَّا لم يَجز قبولها حتىٰ يسمي الشهود[1] علىٰ شهادته، كذلك هذا؛ لأنّ الثاني يُخبر علىٰ الأول.

فأما الجواب عن الأول: فهو أنّ الجهل بصفة الراوي لا يمنع قبول خبره؛ لأنّ ظاهر الإسلام يوجب عدالته عند أبي حنيفة رحمه الله، فسقط ما تعلّق به.

وأما الجواب عن الثاني: فهو أنّ الأئمة لا يروون إلا[2] عن الثقات، فإن رووا عن غير ثقةٍ بيّنوا جرحه وكذبه.

وأما الجواب عن الثالث: فهو أنّ الشهادة مفارقةٌ للخبر[3]؛ ألا ترىٰ أنه يعتبر فيها التحمل بأن يقول: «اشهد علىٰ شهادتي»، فلا يعتبر ذلك [١٤٥/ظ] في الحديث بأن يقول له: «حدِّث عني»؛ وعلىٰ أنّ في العلماء مَن يوجب الضمان علىٰ شهود الأصل فيصير كالمحكوم عليه ولا بد مِن تسميته[4].

---

(١) ص: (المشهود).

(٢) ص: (الان).

(٣) ص: (للخبير).

(٤) ص: (سميه). انظر: أصول السرخسي (١/٣٦٣).

٦٢ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ ما يعم فرضه لا يُقبل فيه خبر الواحد(١).

ذهب أصحابنا إلىٰ ذلك. وقال الشافعي: يُقبل ذلك، نحو ما روي في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم(٢).

دليلنا: أنّ ما يعم فرضُه سائرَ المكلفين فلا بد مِن توقيفٍ مِن جهة النبي ﷺ للكافة علىٰ حكمه؛ لأنه لا يجوز أن يترك النبي ﷺ تعريف ما لا نعرفه إلا مِن جهته. ومتىٰ وقف الكافةُ عليه، فإنّ فعله يكون شائعًا مستفيضًا بحيث [يجب] استفاضة ذلك فيهم، فإذا لم يرووه [إلا] الآحاد: علمنا أنه لا يخلو مِن كونه منسوخًا أو كونِه غيرَ صحيحٍ في الأصل، ولا يلزمنا قبوله(٣).

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ عموم فرضه يقتضي ظهور فعله فيهم، فما يظهر فعله في الكافة، لا يُقبل أخبار الواحد [فيه، ألا ترىٰ أنه لا يقبل خبر الأفراد](٤) في حدوث فتنةٍ عظيمةٍ في الجامع يومَ الجمعة وقتَ صعود الإمامِ المنبرَ؛ لأنّ ما هذه حاله(٥) مِن الأخبار يشترك في [١٤٦/و] معرفته الجماعاتُ الكثيرة، فلا يُقبل فيه قول الآحاد، ولهذا المعنىٰ لم يَقبل النبي ﷺ خبر ذي اليدين

(١) انظر: أصول الجصاص (١١٤/٣)، المعتمد لأبي الحسين (٦٥٩/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/، ٨٨٥) (٨٧٨/٣)، التبصرة (ص ٣١٤)، أصول السرخسي (٣٦٨/١)، المسودة (ص ٢٣٩)، كشف الأسرار للبخاري (١٦/٣).

(٢) انظر الأحاديث والآثار في ذلك: السنن الكبرىٰ للبيهقي (٦٧/٢ - ٧٣).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٨٨١/٣).

(٤) مِن العدة لأبي يعلىٰ (٨٨٣/٣).

(٥) ص: (خالصة).

حين أخبره بالسهو[1] في صلاته حتىٰ أخبره معه جماعةٌ[2].

إن قيل: قد قبلتم أخبار الآحاد في وجوب الوتر وتكبيرة الافتتاح والمضمضة والاستنشاق في الجنابة، وهو مما تعم البلوىٰ به فما أنكرتم: مثله في كل موضعٍ.

قيل له: إنّ الأخبار التي وردت فيما ذكرته هي أخبار تواترٍ؛ لأنّ الناس لم يختلفوا في أنّ النبي ﷺ قد فعل الوتر وتكبيرةَ [الافتتاح] وتمضمض واستنشق في الجنابة، وإنما اختلفوا في الوجوب والندب. فتأوله بعضهم علىٰ الندب، وحمله أصحابنا علىٰ الوجوب، وما هذه حاله مِن صفات العبادات يجوز إثباته بخبر الواحد، إذا كان ما ورد تلقته الأمة بالقبول.



٦٣ | مسألةٌ:

في أنّ ما تعم البلوى به لا يُقبل فيه خبر الواحد[3].

نحو الوضوء مِن مس الذكر[4]، ومس المرأة[5]، والوضوء مما مسته النار[6]، ومايجري هذا المجرىٰ مِن الأخبار. وقال أصحاب الشافعي: يُقبل ذلك.

---

(١) ص: (بالشهود).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٨٨٣).

(٣) انظر المصادر في المسألة السابقة.

(٤) أخرجه أحمد (٢٧٢٩٤)، وأبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢)، والنسائي (١٦٣) وغيرهم.

(٥) انظر: السنن الكبرىٰ (١/١٩٨).

(٦) صحيح مسلم (٣٥١)، (٣٥٢)، (٣٥٣).

دليلنا: أنّ ما تعم البلوىٰ به فلا بد مِن توقيفٍ مِن النبي ﷺ علىٰ حُكمه؛ إذ ليس بعضهم [١٤٦/ظ] بمعرفة ذلك والعلمِ به أولىٰ مِن بعضٍ. فإذا وجدنا ما هذه صفته لم ينقله إلا الآحاد: علمنا أنه لم يكن مِن توقيفٍ عليه للكافة، فلا يُقبل خبر الواحد فيه؛ ويبين ذلك أيضًا ما قدمناه، أنّ ما يظهر فعله للكافة لا يُقبل فيه خبر الواحد، كالإخبار عن فتنةٍ عظيمةٍ في الجامع يومَ الجمعة أو بعرفاتٍ يوم عرفةَ. وإذا كان كذلك: كان عموم البلوىٰ بالشيء يقتضي ظهور حكمه للكافة، فلم يَجُزْ أن يُقبل فيه خبر الواحد.

فإن قيل: كيف قبلتم خبرَ الواحد في أقل مدة الحيض وأكثره مع عمومه مع بلوىٰ النساء به، وقبلتم خبر الواحد في القهقهة في الصلاة[١] وفي الرعاف[٢]، وما يجري هذا المجرىٰ؟

قيل: ليس الأمر علىٰ ما ظننتَ. وذلك أنّ [ما] يعم به بلوىٰ النساء في الحيض هو المعتاد المتعارف منه؛ وهو ستةُ أيامٍ أو سبعةٌ[٣]؛ لأنّ المرأة ترىٰ أقل الحيض أو أكثره نادرًا، وقد ورد النقل المتواتر في المعتاد[٤] مِن الحيض وتلقاه العلماء بالقبول. وأما القهقهة والرعاف، فإنّ ذلك لا تعم البلوىٰ به؛ ألا ترىٰ أنّ أكثر الناس لا يوجد منهم ذلك؟! فلم يكن هذا مِن قبيل الذي منعنا قبولَ خبر الواحد به. فإن كان كذلك: بان أنّ ما اعترض به المخالف غيرُ قادحٍ فيما ذهبنا إليه.

---

(١) انظر: السنن الكبرىٰ (٢٩٥/١)

(٢) انظر: نصب الراية (٣٨/١ ـ ٤٣).

(٣) ص: (وسبعة)

(٤) ص: (المعاد).

| ٦٤ | مَسْأَلَةٌ[١]:

[١٤٧/و] يُروىٰ عن أبي يوسف أنّ خبر الواحد يُقبل في إثبات الحد ابتداءً. وإليه ذهب أبو بكر الرازي. وحكي عن أبي الحسن الكرخي: أنّ خبر الواحد لا يجوز قبوله في إثبات الحدود وما يجري مجراها[٢] مما تسقطه الشبهة.

والدليل علىٰ صحة هذا القول: أنّ الحدود موضوعةٌ في الأصل، علىٰ أنّ الشبهة تُسقطها، وخبر الواحد لا يوجب العلم، فلم يَجُزْ لنا إيجاب الحد به؛ لأنّا متىٰ عدمنا العلم بثبوت الحد الذي ورد به خبر الواحد: فأقل أحوال ذلك أن يصير بمنزلة حصول شبهةٍ فيه، فيَمنع مِن ثبوته[٣].

إن قال قائلٌ: يلزمكم علىٰ هذا ألا تحكموا بالحد علىٰ رجلٍ بعينه بشهادة الشهود؛ لأنّ شهادتهم لا توجب العلم، وإنما توجب غلبةَ الظن، فيصير عدم العلم بثبوت الحد عليه بمنزلة حصول شبهةٍ فيه فيَمنع مِن ثبوته، فلما بطل ذلك باتفاقٍ: علمنا أنه لا معتبر بما ذكرتموه مِن خبر الواحد.

قيل له: إنّ الحكم بالشهادة ثابتٌ مِن طريقٍ موجبٍ للعلم؛ وهو الإجماعُ ونصّ القرآن، وليس كذلك الحكم الذي يُردّ به خبرُ الواحد؛ لأنه[٤] لم يثبت

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٥٧٠)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٨٨٦)، أصول السرخسي (١/٣٣٣)، كشف الأسرار (٣/٢٣)، البحر المحيط (٦/٢٥٩)، (٧/٦٩)، تيسير التحرير (٣/٨٨).

(٢) ص: (مجراهما).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٨٨٨).

(٤) = الحكم بإيجاب الحد.

مِن طريقٍ يوجب العلم.

فإن قيل: أليس[1] خبر الواحد يثبت قبوله مِن جهة إجماع الصحابة، وهو يوجب العمل، فهلّا أثبتّم الحد به.

قيل: إنّ خبر الواحد وإن كان وجوبُ العمل به ثابتًا [١٤٧/ظ] بإجماع الصحابة علىٰ ما حكيتَ: فإن إجماعهم إنما أثبتناه باستدلالٍ يوجب غلبةَ الظن، ليس أنه قد وُجد منهم صريحُ إجماعهم علىٰ ذلك حتىٰ يكون موجبًا للعلم. وأما الشهادة فإنها ثابتةٌ بالإجماع والنص الصريح الموجَبَينِ للعلم، فلذلك افترقا.

فإن قيل: قد قبلتم شهادةَ الكفار بعضَهم علىٰ بعضٍ في الحدود وإن لم تكن شهادتهم ثابتةً مِن جهة الإجماع الموجب العلم، فما أنكرتم مثله في خبر الواحد؟

قيل له: الإجماع قد حصل علىٰ أنّ النبي ﷺ رجم اليهوديين بشهادة اليهود[2]، وإنما اختلفوا في أنه عليه السلام رجمهم بحكم التوراة أو بحكم شريعته. وإذا كان كذلك: كان إيجاب الحد عليهم بشهادة بعضهم علىٰ بعضٍ ثابتًا مِن جهة الجملة: مِن جهة الإجماع الموجب للعلم.

واحتج أبو يوسف: بأنه ليس في ذلك إثباته[3] علىٰ إنسانٍ بعينه؛ ألا ترىٰ أنه يجوز إثبات موضع الحد باستدلالٍ، وإن لم يجز إثباته علىٰ إنسانٍ

(١) ص: (ليس).

(٢) البخاري (٣٦٣٥)، مسلم (١٦٩٩) من حديث عبد الله بن عمر.

(٣) ص: (إثباتها).

بعينه: كذلك هذا.

والجواب: أنّ الحد الذي يثبت موضعه استدلالًا، قد ثبت في الأصل قطعها وتعويضها[1]، وليس كذلك ما اختلفنا فيه؛ لأنّ فيه إثباتَه ابتداءً كالخبر الواحد، فلا يجوز.



٦٥ | مَسْأَلَةٌ[2]:

عندنا: أنّ خبرَ الواحد [١٤٨/و] والقياسَ إذا تعارضا في حكمٍ واحدٍ: كان خبر الواحد أولىٰ.

دليلنا: إجماع الصحابة، فمِن ذلك ما روي عن عمر أنه قال في خبر حَمَل بن مالك بن النابغة في الجنين[3]: «كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سُنَّةٌ عن رسول الله ﷺ»، وفي بعض الألفاظ: «لولا ما رواه لكان رأينا فيه غير ذلك»[4].

وقال ابن عمر: «كنا لا نرىٰ أنّ في المخابرة بأسًا حتىٰ أخبرنا رافع بن

---

(١) ص: (تقويتها).

(٢) انظر: أصول الجصاص (١٤٠/٣)، المعتمد (٦٥٣/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٨٨٨/٣)، التبصرة (ص ٣١٦)، كشف الأسرار (٣٧٧/٢).

(٣) ص: (خبر).

(٤) أخرج نحوه عبد الرزاق في المصنف (١٨٣٤٢)، والشافعي في مسنده "ترتيب السندي" (١٠٣/٢)، (٣٤٤، ٣٤٥)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٦٤٠٩) وغيرهم.

خديجٍ أنّ النبي ﷺ نهىٰ عنها[1] فتركناها»[2]. وكانت الحادثة إذا حدثت سأل بعضهم بعضًا عن سُنَّة رسول الله ﷺ؛ فإن لم يجدوها فزعوا إلىٰ القياس.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ الخبر أصلٌ في نفسه وليس بمقيسٍ علىٰ غيره، فأشبه الخبر المتواتر والإجماع.

فإن قيل: إنما قدمت هذه الأصول علىٰ القياس؛ لأنها توجب العلم، وليس كذلك خبر الواحد؛ لأنّ العلم لا يقع لنا بموجبه.

قيل له: لا معتبر بوقوع العلم فيما ذكرت؛ ألا ترىٰ أنّ موجب العقل في باب الإباحة والحظر يوجب العلمَ، ويدفعه مع ذلك: القياسُ وخبرُ الواحدِ، وإن كانا لا يوجبان العلم.

دليلٌ آخرُ: هو أنّ الخبر مما يؤدي إلىٰ العلم إذا كثر المخبرون، والقياس لا يؤدي [١٤٨/ظ] إلىٰ العلم وإن كثرت وجوه الشبه فيه. فإذا كان كذلك: فما[3] يؤدي إلىٰ العلم بحالٍ أولىٰ مما[4] لا يؤدي إليه.

واحتج المخالف: بأنّ خبر الواحد يمنع مِن العمل به أربعةُ أشياء: كونه منسوخًا، وكونه كذبًا، وكون المخبِر به فاسقًا، وكونه خطأً. والقياس يمنع مِن العمل به وجهٌ واحدٌ، هو كونه خطأً.

وبأنّ القياس لا يصح فيه معنىٰ الحقيقة والمجاز والإجمال، والخبر

---

(١) ص: (عنه).

(٢) البخاري (٢٣٤٤)، (٢٦٣٤) ومسلم (١٥٣٦)، (١٥٤٧).

(٣) ص: (ما).

(٤) ص: (ما).

يصح فيه ذلك.

وبأنّ القياس يصح حصول الإجماع علىٰ موجبه، وخبر الواحد لا يصح ذلك فيه؛ لأنهم إذا أجمعوا علىٰ موجبه: انكشف أنه لم يكن خبرَ واحدٍ في الأصل؛ لأنهم لا يجمعون إلا علىٰ ما قامت به الحجة ثم يضعف النقل في مكان[1] الإجماع فيرويه الواحد.

فأما الجواب عن الأول: فهو أن ما يوجب رَدَّ الخبر لا يقع الترجيح به، وإنما يقع الترجيح بما يوجب القبول والإثبات؛ ألا ترىٰ أن الراويَينِ إذا كان أحدهما فاسقًا مغفّلًا والآخر فاسقًا فقط، لا يرجّح خبر أحدهما علىٰ الآخر؛ كلا الأمرين يوجب الرد، فلا معنىٰ للقلّة والكثرة فيه، ولو كان أحد الخبرين أكثر رواةً جاز أن يُرجَّح به؛ لأنّ ذلك يوجب القوة ويُلزم القبول، فبان بهذا أن ترجّح القياس علىٰ خبر الواحد فيما يوجب الرد لا معنىٰ له.

[١٤٩/و] **جوابٌ آخرُ**: وهو أنّ هذا يوجب أن يكون خبر الواحد مقدَّمًا علىٰ القياس المستنبَط مِن خبر الواحد؛ لأنّ الخطأ فيه يجوز مِن خمسة أوجهٍ: الأربعة التي ذكرها في خبر الواحد، والخامسُ ما ذكره في القياس وهو الخطأ فيه، وإذا كان كذلك: كان هذا الاعتبار موجبًا لكون الخبر أولىٰ مِن القياس.

وأما الجواب عن الثاني: فهو أنه يبطل بنص القرآن والسنة المتواترة؛ لأنّ الحقيقة والمجاز والإجمال والاحتمال يصح فيهما، وهو مع ذلك أولىٰ مِن القياس.

---

(١) ص: (فمكان).

وأما الجواب عن الثالث: أنّ الإجماع يحصل علىٰ الحكم الذي اقتضاه القياس، لا علىٰ القياس نفسه، فكيف يرجح القياس علىٰ خبر الواحد بذلك؟![1]



| ٦٦ | مَسْأَلَةٌ:

في الصحابي إذا روى خبرًا ثم عمل بخلافه[2].

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنّ ذلك علىٰ وجهين:

إن كان ما رواه محتملًا للتأويل، فلا يلتفت إلىٰ تأويل[3] الصحابي، [١٤٩/ظ] وذلك مثل ما رواه ابن عمر في خيار المتبايعينِ وحَمْلِه علىٰ الافتراق بالأبدان، فلم يُعمل[4] علىٰ تأويله.

والوجه الآخر: أن يكون غير محتملٍ للتأويل، فعَمَلُ الراوي[5] [بخلافه يكون دليلًا][6] علىٰ أنه قد عَلم نسخَه، وحكىٰ ذلك عن أبي الحسن الكرخي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[7]. وحكىٰ غيره مِن أصحابنا عنه أنّ الأخذ بما رواه عن النبي ﷺ أولىٰ

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٨٩١ ـ ٨٩٣).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٣/٢٠٣)، المعتمد (٢/٦٧٠)، العدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٨٩)، التبصرة (ص ٣٤٣)، أصول السرخسي (٢/٦)، كشف الأسرار (٣/٦٣).

(٣) ص: (تأميل).

(٤) ص: (يعلم).

(٥) (وحكي ذلك) + ص.

(٦) من العدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٩١).

(٧) لم أجد هذه الحكاية عن الكرخي في المطبوع مِن أصول الجصاص. لكن حكاه عنه غير=

مما[1] عمل به مِن غير تفصيلٍ[2].

وقال بعض أصحاب الشافعي: الأخذ بما عمل به[3] الصحابي أولىٰ مِن الأخذ بما رواه.

دليلنا: أنّ قول النبي ﷺ حجةٌ في نفسه ويجب العمل به بمجرده ما لم يمنع منه مانعٌ، وفعل الصحابي بمجرده لا حجة فيه ولا يجب العمل به، فلا يجوز تقديم فعله علىٰ ما رواه.

واحتج المخالف: بأنّ الواجب حُسن الظن بالصحابة، فإذا روىٰ خبرًا وعَمِلَ غيرَه: فالواجب أن يُحكم بأنّ ما رواه قد علم نسخه، أو علم أنّ مراد النبي ﷺ غيرُ ظاهره، أو أنه خرج ذلك علىٰ سببٍ فيكون مقصورًا عليه.

الجواب: أنّ الصحابي له الاجتهاد في كون الخبر ثابت الحكم أو هو منسوخٌ، فإذا أداه اجتهاده إلىٰ أنه منسوخٌ لم [يكن] مخطئًا في ذلك، وإن كان لا يلزمنا اتباعه.

وأما علمه بمراد النبي صلىٰ الله [عليه وسلم]، [١٥٠/و] **فالجواب عنه**: أنه لو كان كذلك: لوجب أن يَنقل إلينا ما علمه مِن مراده كما نقل إلينا ما سمعه مِن لفظه، وكذلك كان يجب أن ينقل إلينا السبب الذي خرج عليه

= واحدٍ مِن الأصوليين. انظر علىٰ سبيل المثال: المعتمد (٢/٦٧٠)، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٧١)، تيسير التحرير (٣/٧١).

(١) ص: (بما).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٩١).

(٣) (من) + ص.

كلامه، كما نَقل إلينا نفسَ[1] الكلام، ليعلم أنه غير مطلقٍ، ولما لم يَنقل ذلك، علمنا أنّ الكلام خرج مطلقًا.



| ٦٧ | **مسألةٌ:**

في أنّ ظاهر الآية أولى مِن تفسير الصحابي[2].

كان أبو الحسن الكرخي يقول: الواجب العملُ بظاهر الآيةِ والخبرِ دون تفسير الصحابي لهما. وقال بعض أصحاب الشافعي: العمل بتفسير الصحابي لهما أولىٰ.

دليلنا: أنّ الآية والخبر حجتان في أنفسهما إلا أن يمنع منه مانعٌ، وقول الصحابي ليس بحجةٍ، فلا نترك به ظاهر الآية والخبر، وليس كذلك تفسير النبي ﷺ للآية؛ لأنه أولىٰ؛ لأنّ قول النبي ﷺ حجةٌ في نفسه؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[3].

واحتج المخالف: أنّ الصحابي قد شاهد الحال وما يدل عليه، فيجوز أن يكون علم مرادَ النبي ﷺ.

والجواب: أنه لو كان كذلك: لوجب أن ينقله إلينا كما يجب أن ينقل[4]

(١) كذا استظهرتها.

(٢) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٢/٥٨٨)، الواضح (٣/٤٠٠)، البحر المحيط (٤/٥٢٩).

(٣) النجم: (٣، ٤).

(٤) (ما) + ص.

نص النبي ﷺ. فلما لم ينقل ذلك إلينا: علمنا أنه لم يعلم مراد النبي ﷺ، وأنّ حاله في[1] ذلك كحال غيره.



٦٨ | [١٥٠/ظ] **مسألةٌ**[2]:

إذا قال الصحابي: «أُمرنا بكذا، ونُهينا عن كذا، أو السنة كذا»، فإنه لا يجوز أن يُضاف ذلك إلىٰ النبي ﷺ. وكذلك إذا قال: «رخّص في كذا».

وجه القول الأول[3]: هو أنّ الأمرَ والنهيَ والسنةَ لا تختص برسول الله ﷺ دون غيره؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾[4]. فأمر باتّباع أمر الولاة كما أمر باتباع أمر الله وأمر نبيه.

وقال النبي ﷺ: «**[عليكم] بسنتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين مِن بعدي**»[5]، وقال «**مَن سنَّ سُنَّةً حسنةً فله أجرها وأجر مَن عمل بها إلىٰ يوم القيامة**»[6]. فأثبت لغيره سُنَّةً كما أثبت لنفسه، وإذا كان كذلك، [فلا يجوز] أن يُضاف ما يجري هذا المجرىٰ إلىٰ النبي ﷺ.

---

(١) (غير) + ص.

(٢) انظر: أصول الجصاص (١٩٧/٣)، المعتمد (٦٦٧/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٩٩١/٣)، التبصرة (ص ٣٣١)، أصول السرخسي (٣٨٠/١).

(٣) لم يذكر القول الثاني، لكن سيأتي دليله، فلعله سقط علىٰ الناسخ.

(٤) النساء: ٥٩.

(٥) أبو داود (٤٦٠٧)، وابن ماجه (٤٢)، والدارمي (٩٦) وغيرهم عن العرباض بن سارية.

(٦) مسلم (١٠١٧) عن جرير بن عبد الله.

ووجه القول الآخر: أنّ الأمر بالشرعيات إنما يحسن لما فيها مِن المصالح، فإذا قال الصحابي: «أُمرنا بكذا»، أوجب ذلك أن يُضاف إلىٰ مَن يدل أمره علىٰ كون المأمور به مصلحةً، ويكون أولىٰ مِن إضافته إلىٰ مَن ليست هذه حاله، فيجب أن يكون ذلك مضافًا إلىٰ رسول الله ﷺ ويصير كأنه قال: «أَمَرَنَا رسول الله ﷺ».

فإن قيل: فهلّا حملتم قول الصحابي: «أُمرنا [١٥١/و] بكذا» علىٰ أنه أراد به إجماع الأمة وهو حجةٌ؟

قيل له: في زمان رسول الله ﷺ لا حجة في الإجماع، وقولُ الصحابي: «أُمرنا بكذا» ليس فيه أنهم أُمروا بعد وفاة رسول الله ﷺ، فلا يجوز حمله [علىٰ] ما ذكرتَ[1].



٦٩ | مسألةٌ[2]:

إذا وجد في كتابه حديثًا مكتوبًا بخطه وهو لا يذكره: فإنّ أبا يوسف روىٰ عن أبي حنيفة أنه لا يجوز أن يحدّث به. وقال أبو يوسف ومحمدٌ: له ذلك. وأما إذا وجد شهادته في كتابٍ بخطه وهو لا يذكرها: لم يَجُزْ له أن يشهد به عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وعند محمدٍ يجوز ذلك.

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٩٩٤/٣ ـ ٩٩٦).

(٢) انظر: المعتمد (٦٢٧/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٩٧٤/٣)، التبصرة (ص ٣٤٤)، أصول السرخسي (٣٥٨/١)، كشف الأسرار (٥٠/٣).

لأبي حنيفة: أنّ الإخبار بما لا يأمن المحدِّثُ أن يكون كذبًا كالإخبار بما يعلم أنه كاذبٌ فيه في القبح، فإذا لم يَجُز أحدُهما: لم يَجُزِ الآخرُ.

فإن قيل: هذا يقتضي ألّا تصح رواية الأعمىٰ، وروايةُ مَن سمع مِن زوجات رسول الله ﷺ وراء حجابٍ؛ لأنه لا يأمن الكذبَ، وذلك لأنّ الصوت يشبه الصوت.

قيل له: القياس ألّا يصحَّ حديثُه كما لا تصح شهادته، إلا أنّ الأمة أجمعت علىٰ جواز رواية الأعمىٰ، وروايةِ خبر [مَن] روىٰ[1] عن زوجات رسول الله ﷺ، فسلمنا ذلك الاجتماع[2] وبقي الأصل ـ الذي ذكرنا ـ بحاله. ويدل علىٰ ذلك أيضًا أنه لا خلاف أنّ الشهادة علىٰ هذا الوجه لا تصح، فيجب ألّا يصح [١٥١/ظ] حديثٌ علىٰ هذا الوجه أيضًا، لأنّ كل واحدٍ منهما يقتضي مشهودًا به ومُخبَرًا عنه. فإذا كان تجويز الكذب يمنع مِن أحدهما: وجب أن يمنع مِن الآخر.

فإن قيل: بينهما فرقٌ؛ وذلك أنه لا تُقبل شهادة الأعمىٰ والمحدودِ في القذف، وإن تاب تُقبل روايتهما.

قيل له: هما وإن افترقا مِن هذا الوجه، فإنهما يستويان مِن وجهٍ آخرَ.

وأما الشهادة: فالوجه فيها[3] ما ذكرنا. ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَن

---

(١) ص: (وروىٰ).

(٢) = الإجماع.

(٣) ص: (فيه).

شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[2]. فجعل مِن شرط الشهادة: الذكر والعلم. ويدل علىٰ ذلك أنّ الإنسان قد يكتب الشيءَ علىٰ وجه التجويد للخط وعلىٰ وجوهٍ أُخَرَ، فلا يدل ذلك علىٰ صحة المكتوب.



| ٧٠ | **مسألةٌ**[3]:

فيمن قرأ حديثًا على غيره ثم قال له: «أرويه عنك؟» قال: «نعم».

فإنه يجوز له أن يقول: «حدثني وأخبرني وسمعته مِن فلانٍ»، وهذا قول أصحابنا ومالكٍ. وقال بعضهم: «لا يجوز له ذلك»، ولكن يقول: «قرأتُه علىٰ فلانٍ».

دليلنا: أنّ قول المقروءِ عليه «نعم»: جوابٌ عن سؤال القارئ، فيصير السؤال مضمرًا فيه، فيصير كأنه حدّثه بما عليه، فيقوم قوله «نعم» مقام خبره؛ ألا ترىٰ الحاكم إذا سأل المدعىٰ عليه عن دعوىٰ المدعِي: «هل عليك الحق الذي ادعاه؟ فقال: «نعم»: كان ذلك إقرارًا وجاز للقاضي أن [٣٢/و] يقول: «أَقَرَّ عندي له». وكذلك الشهود؛ إذا قالوا للمشهود عليه: «نشهد عليك بما

(١) الزخرف: ٨٦.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) انظر: أصول الجصاص (١٩١/٣)، المعتمد (٦٢٧/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٩٧٧/٣)، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٧٧)، كشف الأسرار (٣٨/٣).

في هذا الكتاب؟» فقال: «نعم»: قام ذلك مقام قوله: «اشهدوا عليَّ بما في هذا الكتاب». فوجب[1] أن يكون قول المقروء عليه: «نعم» بمنزلة الإخبار أنه[2] قرأ عليه وحدّثه به.

فإن قيل: قوله: حدثني وأخبرني يقتضي أن يكون المقروء عليه فعل الحديث والإخبار، فإذا لم يوجد منه ذلك، لم يجز للقارئ أن يقول: حدثني وأخبرني.

قيل له: قد بيَّنَّا أن قوله: «نعم» بمنزلة فعله للإخبار والحديث.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون قوله: «نعم» في الاستئذان بمنزلة «نعم» في الاستفهام؛ لأنه في الاستفهام خبرٌ عما اسْتُفهم، وفي[3] الاستئذان أمرٌ بما استُؤذِن فيه، والأمر بالشيء لا يكون خبرًا عن[4] المأمور به.

قيل له: فينبغي أن يكون إذا قرأ عليه الحديث ثم قال له: «[أرويه] كما قرأْتُه عليك؟» فقال: «نعم»[5]: أن يجوز له أن يقول: «حدثني وأخبرني»؛ لأنّ قوله «نعم»، هو جواب الاستفهام وهو خبرٌ، فينبغي أن يقول: «حدثني وأخبرني»، فإذا ثبت في قوله: «كما قرأْتُه عليك»، ثبت في قوله: «روايةً عنك»؛ لأنّ أحدًا لا يفصل بينهما.



(١) ص: (وجبت).
(٢) ص: (أ).
(٣) ص: (في).
(٤) ص: (على).
(٥) ص: (ان).

| ٧١ | مسألةٌ:

في الرجل يقول لغيره: هذا حديثي[1] فحدّثْ به عنّي[2].

قال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا يجوز ذلك، وقال غيرهما: يجوز.

وجه قولهما: أنه لم يوجد منه الحديث بذلك، ولا ما هو [٣٢/ظ] في معناه، فلا يجوز له أن يقول: «حدثني وأخبرني». ولا تشبه[3] هذه المسألةُ الأولىٰ، لأنّ القراءة عليه والأمرَ بروايته عنه قام مقام إخباره عنه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون قوله: «هذا حديثي فاروه عني»، بمنزلة أن يحدث بذلك؟ ألا ترىٰ أنّ إقراره بالبيع بمنزلة البيع نفسِه. وقلتم أنه يجوز للشاهد إذا سُمع إقرارُه بالبيع أن يُشهد عليه أنه باع ذلك الشيءَ.

قيل له: الإقرار بالبيع إخبارٌ عن وقوع العقد، والإقرار بالحديث ليس بإقرارٍ بوقوع الحديث منه، وإنما هو إضافةٌ للحديث إلىٰ نفسه، فلذلك افترقا.

وذكر الشيخ أبو بكر الرازي أنه إذا قال: «ما في هذا الكتاب حديثي فاروه عني»، علىٰ أنهما كانا عَلِمَا ما فيه: جاز أن يروِيَه عنه، فيقولَ: «حدثني وأخبرني»، كما إذا كتب صكًّا بين يدي شاهدين ـ وهما ينظران فيه ـ ثم قال: «اشهدا عليّ بما فيه»: أنه يجوز ذلك، وأما إذا لم يعلما ما فيه، لم يَجُزْ

---

(١) ص: (حدثني).

(٢) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٩٨٤/٣)، المستصفىٰ (ص ١٣١)، نهاية الوصول (٣٠١٢/٧)، تيسير التحرير (٩٢/٣).

(٣) ص: (يشبهه).

أن يشهدا عليه، ولم يَجُزْ له أن يحدث بما فيه(١).

٧٢ | مسألةٌ:

في الإجازة والمناولة والمكاتبة(٢).

عند أصحابنا: لا يجوز له أن يقول في شيءٍ مِن ذلك في يد مَن شهد له بتصرفٍ فيه، فلذلك شهد بما شهد. فإذًا لا تنافي بينهما. وأما الشهادة على القتل والزنا، فطريقها مشاهدة الفعل، وذلك يستحيل(٣) في وقتٍ [٣٣/و] واحدٍ في مكانين...(٤).

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٩٨٤).

(٢) هذه المسألة تشبه التي قبلها.
انظر: المعتمد (٢/٦٦٥)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٩٨٣)، كشف الأسرار (٣/٤٨).

(٣) ص: (يستحل).

(٤) هنا سقطٌ في الكلام، وما يأتي بعد ذلك لا علاقة له بما قبله. وكلام المصنف في هذه المسألة فيه اضطرابٌ وخللٌ، لم يتبين لي مراده. لكن نقل القاضي أبو يعلىٰ عن أبي سفيان السرخسي حاصل هذه المسألة والتي قبلها، فقال:
«وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ـ فيما حكاه أبو سفيان عنهما ـ: لا تجوز الرواية بالإجازة والمناولة والمكاتبة، سواء قال حدثني به إجازةً أو مناولةً أو مكاتبةً، أو لم يقل ذلك. وحكىٰ أبو سفيان عن أبي بكر الرازي أنه قال: إن قال الراوي لرجلٍ: قد أجزت لك أن تروي عني جميع ما في هذا الكتاب، فاروه عني، فإن كانا عَلِمَا ما فيه جاز له أن يروي عنه، فيقول: حدثني فلان، وأخبرني فلان، كما أنّ رجلاً لو كتب صكّاً، والشهود يرونه، ثم قال لهم: اشهدوا عليّ بجميع ما في هذا الكتاب، جاز لهم إقامة الشهادة عليه بما فيه. وأما إذا لم يعلم الراوي ولا السامع ما فيه، فإنّ الذي يجب علىٰ مذهبنا: لا يجوز له أن يقول: أخبرني فلانٌ،=

| ٧٣ | [١]... وكذلك الحظر والإباحة يثبت مِن جهة النبي ﷺ، ويستحيل أن يقول: السمك الطافي مباحٌ ومحرمٌ. ويبين صحة ذلك ما قالوا أنه إذا تعارض الخبران في طهارة الماء ونجاسته، وفي ذبيحة المسلوخة وموتها: أنهما يسقطان، فيرجع إلىٰ إباحة الشيء في الأصل، كذلك هذا.

واحتج أبو الحسن: بأنّ الحظر والإباحة إذا اجتمعَا: كان الحظر أولىٰ، كالأَمة إذا كانت بين رجلين، وكالجرح والتعديل إذا اجتمعَا: أنّ الجرح أولىٰ.

والجواب: أنّ الجارية إذا كانت بين رجلين اجتمع المِلكان فيها فغلّبْنا الحظر. وأما سبب الحظر والإباحة في مسألتنا: فكلامُ[٢] النبي ﷺ، وقد بَيَّنَّا استحالةَ اجتماعهما، وإنما الجَرح إنما كان أولىٰ؛ لأنه لم يعارضه ما ينافيه؛ لأنّ المزكي يقول: ما علمت إلا خيرًا، والجارح يخبر عن حدوث أمرٍ مِن جهته، فلم تكن التزكية معارضةً له.

فإن قيل: الاحتياط أن يؤخذ بالحظر؛ لأنّ الإقدام علىٰ المحظور معصيةٌ وترك المباح ليس بمعصيةٍ.

= كما قالوا في الصكّ، إذا أشهدهم وهم لا يعلمون ما فيه: لم تصح الشهادة، وكذلك إذا قال له: قد أجزت لك ما يصح عندك مِن صكٍّ فيه إقراري، فاشهد به عليّ: لم يصح. قال: وإن علم المكتوب إليه أنّ هذا كتاب فلانٍ إليه، جاز له أن يقول: أخبرني فلانٌ، يعني الكاتب، ولا يقول حدثنا». انظر: العدة (٣/٩٨٣، ٩٨٤).

(١) هذه المسألة ليس لها أي تعلق بما سبق، بل سياق كلام المصنف يدل علىٰ أنّ الموضوع في التعارض والترجيح. انظر: أصول الجصاص (٢/٣٩٦)، (٣/١٦١)، المعتمد (٢/٦٨٤)، أصول السرخسي (٢/١٨)، ميزان الأصول (ص ٧٣٠)، البحر المحيط (٨/١٩٤).

(٢) ص: (كلام).

قيل له: اعتبار الحظر فيما هو مباحٌ غيرُ الاحتياط، ويستحق عليه العقاب.



| ٧٤ | [٣٣/ظ] مَسْأَلَةٌ:

في الخبر يقوى بكثرة الرواة[1].

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنه لا يترجح ذلك[2] بكثرة الرواة. ثم ذُكر له ما قال أصحابنا في كتاب «الاستحسان» أنه إذا أخبرنا رجلان بطهارة الماء وأخبرنا رجلٌ بنجاسته أن خبر الرجلين أولىٰ. وما قاله أبو حنيفة في العدد أنه يعتبر في المخبرين العددُ والعدالةُ ويقبل في نفس الوكالة خبر الواحد. وما رووه عن أبي حنيفة وأبي يوسف في الشاهد إذا جرحه واحدٌ وعدّله أكثر مِن واحدٍ أنّ التعديل أولىٰ مِن الجرح؛ فرجع عن قوله، وقال: يقوىٰ الخبر بكثرة الرواة. إلىٰ هذا القول ذهب كثيرٌ مِن أصحابنا.

والدليل عليه: أنّ كثرة العدد لها تأثيرٌ في إيجاب العلم؛ لأنّ المخبرين إذا بلغوا عددًا مخصوصًا وقع العلم بمُخبَر خبرهم. وإذا كانت كثرة العدد طريقًا إلىٰ العلم: وجب أن يكون الخبر [الذي] حصلت هذه المزية له أقوىٰ مِن الخبر الذي عدم ذلك فيه.

فإن قيل: كثرة المجتهدين طريقٌ إلىٰ العلم عندكم بأن يُجمع جميع الأمة

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣/١٦٧)، المعتمد (٢/٦٧٦)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/١٠١٩)، التبصرة (ص ٣٤٨)، كشف الأسرار (٣/١٠٢).

(٢) ص: (لك).

علىٰ حكم مِن الأحكام مِن طريق الاجتهاد، فيكون ذلك موجبًا للعلم كما يكون خبر التواتر موجبًا للعلم، ومع هذا فإنّ كثرة [٣٤/و] عدد المجتهدين لا يوجب قوة اجتهادهم. وكذلك كثرة عدد الشهود طريقٌ إلىٰ العلم؛ لأنهم إذا بلغوا عددًا مخصوصًا وقع العلم بشهادتهم، ومع ذلك فإن المِلك الذي يشهد به ثلاثةٌ لزيدٍ مساوٍ للمِلك الذي يشهد به اثنان لعمرٍو، فيكون بينهما نصفين، كذلك الخبر الذي يرويه ثلاثةٌ: لا يجوز أن يكون أقوىٰ مِن الخبر الذي يرويه اثنان بضده.

الجواب: أنّ العلم لا يقع باجتهاد المجتهدين، وإنما يقع بإجماعهم دون اجتهادهم، وأما العلم الواقع(١) بخبر التواتر، فإنما يقع بخبر العدد المخصوص دون معنًىٰ سواه، فلا يلزم الاجتهاد علىٰ ما ذكرناه. وأما الشهادة؛ فالقياس أن يقوىٰ بكثرة عدد الشهود إلا أن الشرع(٢) ورد بكون الثلاثة والأربعة في حكم الاثنين في الحقوق، وما هذه حاله لا يجوز أن يُجعل أصلاً لغيره؛ علىٰ أنّ الشهادة يخالف حكمُها حكمَ الخبر؛ ألا ترىٰ أنّ ما يحكم به بشهادة الاثنين فإنه لا يُنقض بشهادة مثله؛ بدلالة أنّ شاهدين لو شهدا علىٰ زيدٍ أنه قتل عَمْرًا فحكم الحاكم بذلك، ثم شهد آخران بحياة عمرو: لم ينقض الحاكم ما حكم به مِن القتل، وليس كذلك الخبر؛ لأنّ [٣٤/ظ] ما ثبت بخبر الواحد يجوز أن يُنسخ بخبر الواحد. وإذا كان كذلك: لم يمتنع أن يختلفَا في باب القوة بكثرة العدد.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ كثرة الشَّبه يقوىٰ بها في القياس؛ فَلَأَن تكون كثرة

---

(١) ص: (للرابع).

(٢) (لما) + ص.

الرواة يقوى بها ما ثبت مِن جهة الخبر أولى[1].

[75] مَسْأَلَةٌ:

في الحديث: هل يجب أن يُروى على[2] اللفظ أو يجوز أن يُروى على المعنى[3]؟

مذهب أبي حنيفة رحمة الله عليه: أنه يجوز أن يُروى على المعنى، وهو قول الحسن والشعبي. ومِن الناس مَن يقول: لا يجوز ذلك، بل يجب أن يعتمد اللفظ، [وهو] مذهب ابن سيرين وغيره.

دليلنا: أنّ المقصود مِن الحديث ما يتناوله معنى اللفظ دون نفس اللفظ، فإذا جاء بالمعنى مستقيمًا جاز ذلك؛ ألا ترى أنّ الشاهد يسمع الإقرار بالفارسية ويؤديه إلى الحاكم بالعربية، فيجوز ذلك. وكذلك المترجم يترجم للحاكم بغير اللفظ الذي سمعه مِن المتداعيَين، فيجوز كذلك هذا.

ويدل عليه أيضًا: أنه يجوز أن ينقل الحديث عن غير رسول الله [٣٥/و] ﷺ بلفظٍ غيرِ ما سمعه، فلو لم يَجُزْ اعتماد المعنى، لم يجز ذلك في أحاديث الصحابة أيضًا؛ ألا ترى أنه لمّا لم يَجُزْ[4] الكذب ولزم اعتماد الصدق

(١) قارن بالعدة لأبي يعلى (٣/١٠٢٢).

(٢) ص: (عن).

(٣) انظر: أصول الجصاص (٣/١٩٩)، المعتمد (٢/٦٢٦)، العدة لأبي يعلى (٣/٩٦٨)، التبصرة (ص ٣٤٦)، أصول السرخسي (١/٣٥٥)، كشف الأسرار (٣/٥٥).

(٤) ص: (يخبر).

واستوىٰ فيه رسول الله ﷺ [والصحابة] ﷺ، كذلك هذا. وليس مِن حيث عِظَمُ الكذب [علىٰ] رسول الله ﷺ ما يجب أن يخالف(١) حكمَ لفظِ غيره؛ لأنهما يتفقان في كونهما كذبًا وفسقًا(٢) وإن اختلفا في صغر المأثم وكبره؛ ألا ترىٰ أنّ المعاصي تختلف في المآثم وتستوي في وجوب التجنب عنها.

فإن قيل: فعلىٰ هذا يجب أن تجيزوا [أن لا] يُعتبر اللفظ في الأذان والتشهد وتسبيحات الركوع والسجود وما يجري مجراها(٣) مِن(٤) الألفاظ التي ورد بها الشرع، إذا كان اللفظ المنقول إليه يفيد ما أفاده اللفظ الذي ورد به الشرع؛ ولما لم يجز ذلك باتفاقٍ، كذلك ما اختلفوا فيه.

قيل له: إنما لم نُجز ذلك؛ لأنّا نعتبر نفس اللفظ، ونجعل(٥) المصلحة فيه؛ وليس كذلك ألفاظ الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنّا إنما تعبّدنا بما تضمنه اللفظ دون حكاية اللفظ. فإذا [٣٥/ظ] كان اللفظ المنقول إليه يفيد مِن الحكم والمعنىٰ مثل ما يفيده اللفظ المسموع منه ﷺ: وجب ألا يكون [بين] اللفظين [فرقٌ].



(١) = حكمُ لفظه ﷺ.
(٢) ص: (فسخا). وربما أراد المصنف: «قُبْحًا»، والله أعلم.
(٣) ص: (مجرىٰ اه)
(٤) (اللفظ و) + ص.
(٥) ص: (وجعل).

فَصْلٌ



واحتج مَن ذهب إلىٰ القول الآخر بما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال «رحم[١] الله امرأً سمع مقالتي فوعاها ثم أداها إلىٰ مَن لم يسمعها»[٢]. فأُمِرْنا بأداء ذلك علىٰ ما سمع.

والجواب: أنه إذا حفظ ذلك ونقل المعنىٰ فقد وعاها فأداها إلىٰ مَن لم يسمعها؛ ألا ترىٰ أنّ رجلًا لو سمع مِن رجلٍ حكايةً فحكاها[٣] لغيره بغير[٤] ذلك اللفظ الذي سمعه: جاز أن يقول: «قد أديتُ إليك ما سمعتُه كما سمعته».



(١) ص: (رحمه).

(٢) أحمد (١٦٧٣٨)، وابن ماجه (٢٣١)، (٣٠٥٦) عن جبير بن مطعم، أبو داود (٣٦٦٠)، وأحمد (٢١٥٩٠)، والترمذي (٢٦٥٦)، وابن ماجه (٢٣٠) عن زيد بن ثابت، وأحمد (٤١٥٧)، والترمذي (٢٦٥٨) عن ابن مسعود، وأحمد (١٣٣٥٠)، وابن ماجه (٢٣١) عن أنس بن مالك.

(٣) فص: (فحاكها).

(٤) ص: (يعتبر).

٧٦ | مسألةٌ:

فيمن رُوي عنه حديثٌ[1] وهو ينكره[2].

عندنا أنّ ذلك يمنع مِن قبول الخبر، وعند أصحاب الشافعي لا يمنع. ذلك مثل حديث الشاهد واليمين[3]، وحديث النكاح بغير وليٍّ[4].

دليلنا: أنّ الراوي إنما ينقل الخبر عن غيره، كما أنّ الشاهد ينقل شهادة غيره؛ وقد أجمعنا أنّ شاهد الأصل إذا أنكر الشهادة [لم] تُسمع شهادةُ شهود الفرع، كذلك المحدِّث: إذا أنكر الحديثَ لم نقبل رواية غيره عنه. ويبيِّن صحة [٣٦/و] ذلك أنّ عمّارًا روىٰ لعمر أنهما كانا في الإبل فأصابته الجنابة فَمَعَكَ في التراب[5]، فلما أخبر النبيَّ ﷺ بذلك قال له: «**إنما كان يكفيك مِن ذلك ضربتان: ضربةٌ للوجه وضربةٌ لليدين إلىٰ المرفقين**»[6]، واحتج عليه بجواز التيمم للجنب، فلم[7] يقبل عمر حديثه؛ لأنه لم يذكره مع أنّ عمارًا كان عدلًا ثقةً.

فإن قيل: فقد قبل النبي ﷺ قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لمّا قالا: «إنّ ذا

(١) ص: (وحديث).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٣/١٨٣)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٩٥٩)، التبصرة (ص ٣٤١)، المنخول (ص ٢٧٦)، كشف الأسرار (٣/٦٠).

(٣) مسلم (١٧١٢) عن ابن عباس.

(٤) أحمد (٢٤٢٠٥)، وأبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (٢٢٦٢)، وابن ماجه (١٨٧٩) عن عائشة.

(٥) البخاري (٣٣٨)، ومسلم (٣٦٨) عن عبد الرحمن بن أبزىٰ.

(٦) رواية الضربتين في التيمم: أخرجها الطبراني في الكبير (١٣٣٦٦)، والدارقطني في سننه (٦٨٥)، والحاكم في مستدركه (٦٣٤) وغيرهم عن ابن عمر.

(٧) ص: (لم).

اليدين صدق فيما قال»[1] مع أنه عليه السلام لم يذكر ذلك. وقبل[2] أيضًا قولَ أنس بن مالكٍ أنه أَمَّن الهُرْمُزَانَ مع أنه لم يذكر ذلك[3].

قيل له: قد قبل النبي ﷺ قولهم لما ذكر ذلك[4]، وكذلك عمر ذكر ما أخبره أنس بن مالكٍ، فلذلك عملوا[5] به.

فإن قيل: لما جاز أن ينسىٰ المرويُّ عنه: لم يجز أن يرد خبر مَن روىٰ عنه.

قيل له: فقد يجوز أن يكون الراوي عنه غلط فيما رواه وسها فيه.



| ٧٧ | **مَسْأَلَةٌ:**

في أنّ مَن[6] تأخر إسلامه[7] لا يوجب ذلك تأخير خبره عن خبر مَن تقدّم إسلامه[8].

ذهب أصحابنا إلىٰ ذلك. وهذا مثل خبر قيس بن طلقٍ[9] مع حديث

---

(١) البخاري (٧١٤)، ومسلم (٥٧٣).

(٢) = عمر رضي الله عنه.

(٣) الشافعي في المسند (٢/١٢٠) "ترتيب السندي"، البلاذري في فتوح البلدان (ص ٣٧٠)، البيهقي في السنن الكبرىٰ (١٨١٨٣) وغيرهم عن أنس.

(٤) (وكذلك قبل النبي ﷺ لما ذكر ذلك) + ص.

(٥) ص: (يجملوا).

(٦) ص: (ما).

(٧) ص: (ااسلامه).

(٨) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٣/١٠٣٣)، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٢٣)، البحر المحيط (٨/١٧٩)، تيسير التحرير (٣/١٦٤).

(٩) حديث قيس بن طلق بن علي عن أبيه في عدم الوضوء مِن مس الذكر: أخرجه أبو داود=

غيره(١) في مسّ الذكر، وعند بعض أصحاب الشافعي: [٣٦/ظ] أنّ ذلك يوجب تأخير الخبر.

دليلنا: أنّ كفر الكافر لا يمنع مِن صحة سماعه مِن النبي ﷺ كما لا يمنع الرق والصغر مِن ذلك، فإذا كان كذلك وجاز أن يكون الراوي سمع ما رواه في حال كفره مِن النبي ﷺ، ثم رواه بعد إسلامه: لم يكن في تأخر إسلامه دليلٌ علىٰ تأخر خبره(٢).



| ٧٨ | مَسْأَلَةٌ(٣):

في الصحابي أو التابعي إذا قال: «كانوا يفعلون كذا وكذا» أنّ ذلك يكون إضافةً إلىٰ الجماعة دون الواحد منهم عند أصحابنا، وهو الذي قاله أبو الحسن الكرخي. ونظيره حديث عائشة: «كانوا يكرهون فعل العمرة في خمسة أيامٍ»(٤)، وقول إبراهيم: «كانوا يحذفون التكبير حذفًا»(٥). ومِن الشافعية مَن

= (١٨٢)، والترمذي (٨٥)، والنسائي (١٦٥) وغيرهم.

(١) كحديث بسرة بنت صفوان. أخرجه أحمد (٢٧٢٩٤)، وأبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢)، والنسائي (١٦٣) وغيرهم.

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٠٣٣/٣، ١٠٣٤).

(٣) انظر: المعتمد (٦٦٩/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٩٩٨/٣)، بذل النظر (ص ٤٨١)، نهاية الوصول (٣٠٠٦/٧)، تيسير التحرير (٦٩/٣).

(٤) أخرج البيهقي في السنن الكبرىٰ (٥٦٥/٤) عن عائشة ﵂ أنها قالت: «حلت العمرة في السنة كلها إلا في أربعة أيام: يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك». وانظر: نصب الراية (١٤٧/٣).

(٥) لم أجده. لكن ورد عن إبراهيم النخعي أنه قال: «التكبير جزم، والسلام جزم»، حكاه عنه=

خالف ذلك.

[لأنّ الصحابي أو التابعي إذا قال: «كانوا يفعلون كذا»][1]، فإنما يقوله محتجًا به، والحجة إنما هي في قول الجماعة دون آحادهم[2]، فيجب أن يكون إخبارًا عن جماعتهم[3].

فإن قيل: لا يجوز أن يكون ذلك إخبارًا عن الأئمة[4] وعن آحادهم، فإنّ قولهم حجةٌ.

قيل له: قول الأئمة وقول غيرهم سواءٌ في ذلك، لا يجوز تقديم قولهم عندنا علىٰ قول غيرهم، وكذلك الواحد مِن الصحابة: قولُه وقول غيره مقابلٌ، فلا يجوز تقديم قول بعضهم، ويجب أن يكون [٣٧/و] ذلك إخبارًا عن قول جماعتهم ليكون ذلك حجةً.

فإن قيل: إن كان ذلك إجماعًا، فيجب ألّا يسوغ مخالفته.

قيل له: هو إجماعٌ نُقل مِن جهة الآحادِ، فلهذا يُساغ مخالفته، كالنص الذي نقله واحدٌ: يجوز مخالفته بما هو أولىٰ منه[5].

= الترمذي في جامعه، ولم أره مسندًا. انظر: سنن الترمذي (٣٨٦/١) عقب حديث (٢٩٧).

(١) مِن العدة لأبي يعلىٰ (٩٩٨/٣). ويظهر من السياق أنّ قبل هذه العبارة سقطًا يسيرًا.

(٢) ص: (احسادهم).

(٣) قال الآمدي في تقرير هذه الحجة: «ويدل علىٰ مذهب الأكثرين أنّ الظاهر مِن الصحابي أنه إنما أورد ذلك في معرض الاحتجاج، وإنما يكون ذلك حجةً أنْ لو كان ما نقله مستندًا إلىٰ فعل الجميع؛ لأنّ فعل البعض لا يكون حجةً علىٰ البعض الآخر، ولا علىٰ غيرهم». انظر: الإحكام (٩٩/٢).

(٤) = الخلفاء الأربعة.

(٥) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٩٩٨/٣، ٩٩٩).

٧٩ | مَسْأَلَةٌ(١):

اسم الصحابي عندنا يقع علىٰ مَن رأىٰ النبي ﷺ وخُصَّ به كاختصاص الصاحب بالمصحوب، وسواءٌ روىٰ عنه الحديث أو لم يرو عنه، تعلم منه أو(٢) لم يتعلم. وقال الجاحظ: لا يقع هذا الاسم إلا [علىٰ] مَن صحبه وتعلم منه(٣). وقال بعض الناس: لا يقع هذا الاسم إلا علىٰ مَن رآه وروىٰ عنه ولو حديثًا واحدًا(٤).

دليلنا: أنَّ عادة الناس جاريةٌ بإطلاق هذا الاسم علىٰ مَن اختص بالنبي عليه السلام، والمنعِ مِن إطلاقه علىٰ مَن لم يختص به ـ وإن كان قد رآه وسمع منه ـ مثل مَن ورد عليه مِن الوفود والرسل. فإذا كان ذلك: وجب أن يكون هذا الاسم جاريًا علىٰ مَن اختص به عليه السلام الاختصاصَ الذي ذكرنا(٥).

ولا اعتبار بأخذ العلم ورواية الحديث؛ لأنَّ جماعةً(٦) مِن أصحابه امتنعت مِن الرواية عنه عليه السلام مثل الزبير وأصحابه(٧)، ولم يكن ذلك مانعًا

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٦٦٦)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٩٨٧)، المسودة (ص ٢٩٢)، كشف الأسرار (٢/٣٨٤)، نهاية السول بحاشية المطيعي (٣/١٧٩)، الفائق في أصول الفقه (٢/١٨٨)، نهاية الوصول (٧/٢٩٠٩)، تحقيق منيف الرتبة (ص ٣٠)، البحر المحيط (٦/١٩٢).

(٢) ص: (و).

(٣) ص: (من هو).

(٤) ص: (واحد).

(٥) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٣/٩٨٩).

(٦) ص: (جامعه).

(٧) البخاري (١٠٧).

[٣٧/ظ] مِن إجراء الاسم عليهم. وكذلك أخذ العلم عنه لا اعتبار به؛ لأنَّ مَن اختص بغير الاختصاص الذي ذكرناه غاية [ما] يقال عنه أنه صَاحبُهُ، وإن لم يأخذ عنه العلم(١).



٨٠ | مسألةٌ:

فيمن يجوز الإخبار عنه بأنه صحابي(٢).

لا يجوز عندنا الإخبار عن أحدٍ أنه صحابيٌّ إلا بعد وقوع العلم به؛ إما اضطرارًا وإما اكتسابًا. وقال بعض الناس: [يجوز أن يخبر بذلك إذا أخبر به الصحابي](٣).

[**دليلنا**: أنه لا] يجوز أن نخبر بما لا نأمن أن يكون كذبًا، [كما] لا يجوز أن نخبر بما يتحقق أنه كذبٌ، لأنَّ كل واحدٍ منهما قبيحٌ مِن فاعله، وإذا [لم] نأمن أن يكون هذا الخبر كذبًا لم يجز الإخبار به(٤).

إن قيل: أليس(٥) قد أوجبتم العمل بما يخبر به الواحد عن رسول الله ﷺ

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٩٨٨/٣، ٩٨٩).

(٢) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٩٩٠/٣)، التمهيد (١٧٥/٣)، الإحكام للآمدي (٩٢/٢)، المسودة (ص ٢٩٢)، نهاية الوصول (٢٩١١/٧)، البحر المحيط (١٩٨/٦).

(٣) التكملة من البحر المحيط. انظر: البحر المحيط (١٩٩/٦)، وفتح المغيث (٩٠/٤).

(٤) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٩٩٠/٣).

(٥) ص: (ليس).

وإن كان يجوز[1] أن يكون الراوي كاذبًا؟ وهلّا قلتم في مسألتنا[2].

قيل له: لأنّ العمل ليس بخبرٍ ولهذا لا يصح الصدق والكذب فيه، وإنما يصح ذلك في الخبر، وقد يجوز أن يكون العمل واجبًا علينا بخبر الواحد وإن جاز أن يكون كاذبًا في خبره، فيكون ذلك العمل مباحًا ويكون مصلحةً؛ ألا ترىٰ أنّ الله قد تعبدنا بإمضاء الحكم بشهادة شاهدين إذا كان ظاهرهما العدالة وإن كان يجوز أن يكونا [٣٨/و] كاذبينِ.

فإن قيل: أليس النبي ﷺ يبعث بالرجل الواحد إلىٰ الأطراف ليعلّم الناسَ الأحكامَ، ولِيحكمَ بينهم؛ فكانوا يأخذون عنه العلم ويخبرون أنه صاحب النبي ﷺ...[3].

... وأما ما كان [مِن] مبعثه وحده، فلِما كانوا يخبرون أنه صاحب رسول الله علىٰ طريق الظن[4].

٨١ | مسألةٌ:

فيمن يخبر أنه صحابيٌّ، هل يجوز لنا قبول ذلك منه أم لا[5]؟

عندنا أنّ المخبِر بذلك إذا كان عدلًا ثقة فإنّ خبره مقبولٌ. ومِن الناس

---

(١) ص: (يوجب). والتصويب مِن العدة لأبي يعلىٰ (٣/٩٩٠).
(٢) = هلا قلتم في مسألتنا مثل ذلك!
(٣) كذا في: ص. ويظهر من السياق أنّ في الكلام سقطًا. لأنه أورد السؤال ولم يجب عنه.
(٤) انظر بيان ذلك في المسألة الآتية.
(٥) انظر: المعتمد (٢/٦٦٧)، العدة لأبي يعلىٰ (٣/٩٩١)، نهاية السول بحاشية المطيعي (٣/١٨١)، تحفة المسؤول (٢/٣٩٠)، الردود والنقود (١/٦٩٣)، تيسير التحرير (٣/٦٧).

مَن قال: لا يُعمل علىٰ خبره وإنما يُعمل علىٰ قول غيره.

دليلنا: أنّ العقل لا يمنع مِن قبول خبره بذلك، والسمعُ لم يرد بالمنع منه، فكان فَقْدُ الدليل الموجب لرد خبره دليلًا علىٰ جواز قبوله.

فإن قيل: أليس قد منعتم الإخبار بأنه صحابي إلا بعد وقوع العلم بذلك، فكيف سوّغتم الآن قبولَ خبره وإطلاقَ اسم الصحابيِّ عليه بقوله؟

قيل له: إنا لا نقطع بصدقه، ولا نخبر بأنه صحابيٌّ علىٰ وجه القطع، وإنما نخبر بذلك مشروطًا بأنه هو الذي أخبر به، كما نفعل [٣٨/ظ] ذلك إذا كان المخبِر غيرُه[١].

فإن قيل[٢]: لمّا كان في هذا الخبر جر منفعةٍ إلىٰ نفسه، وهو حصول الفضيلة له بكونه مِن الصحابة: وجب أن يكون ذلك مانعًا مِن قبول خبره، كما يمنع ذلك مِن قبول شهادة الشاهد[٣] إذا جرّ بشهادته منفعةً إلىٰ نفسه.

قيل له: لا خلاف بين المجيزين بقبول[٤] خبر الواحد في أنّ حصول النفع للمخبِر لا يمنع مِن قبول خبره وإنْ[٥] كان ذلك يمنع مِن قبول الشهادة. وإذا كان كذلك: لم يجز أن يُجعل الشهادة أصلًا للخبر في هذا الباب. يبين صحة ما ذكرناه: أنه لما كان خبره عن غيره بأنه[٦] صحابيٌّ مقبولًا كان خبره عن نفسه أيضًا مقبولًا.

---

(١) (لما كان المخبر غيره) + ص.

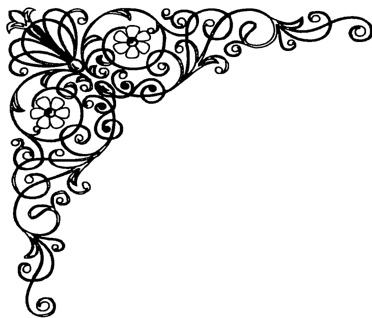
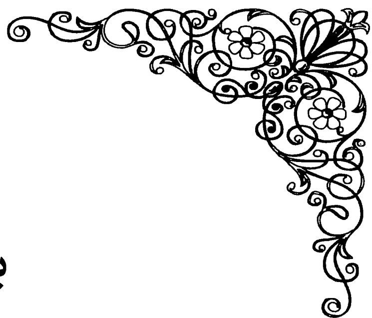
(٢) (فإن قيل لما كان المخبر غيره) + ص.

(٣) ص: (الشهاد).

(٤) ص: (بقوله).

(٥) ص: (فإن).

(٦) ص: (أصل). والتصويب مِن العدة للقاضي أبي يعلىٰ (٣/٩٩١).

باب الإجماع

| ٨٢ | **مسألةٌ**(١):

اتفق(٢) علماء الأمصار وعامة المتكلمين علىٰ أنّ الإجماع حجةٌ. وقال النظّام وطائفةٌ مِن الروافض: أنه لا حجة في الإجماع.

والدليل علىٰ صحة قولنا: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ [٣٩/و] نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾(٣). فتوعّد(٤) علىٰ ترك اتباع(٥) سبيل المؤمنين، فدل ذلك أنّ اتباعَهم صوابٌ ومخالفتَهم خطأٌ.

فإن قيل: إنما توعّد(٦) علىٰ ترك سبيل المؤمنين مع مشاقّة الرسول، فلا يكون في الآية دلالةٌ علىٰ وجوب اتباع سبيلهم ولزوم الذم بمخالفتهم بانفراده.

قيل له: هذا خطأٌ؛ وذلك أنه لا يجوز أن يجمع بينهما في الوعيد إلا

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٥٧/٣)، المعتمد (٤٥٨/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٠٥٨/٤)، العدة للطوسي (٦٠١/٢)، التبصرة (ص ٣٤٩)، كشف الأسرار (٢٥٢/٣).

(٢) ص: (اتفقا).

(٣) النساء: ١١٥.

(٤) ص: (فتواعد).

(٥) (غير) + ص.

(٦) ص: (فتواعد).

وكل واحدٍ منهما يستحق الوعيد به علىٰ انفراده؛ ألا ترىٰ أنه لا يجوز التوعّد علىٰ فعل المعصية والمباح، ويجوز التوعد علىٰ فعلين معصيتين[1]. وإذا كان كذلك وقد جمع الله ﷻ في الوعيد بين مشاقة الرسول وبين ترك اتباع سبيل المؤمنين: علمنا أن كل واحدٍ منهما علىٰ حاله يستحق عليه العقاب.

فإن قيل: إنما أراد بذلك ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين ـ وهو فعل الإيمان ـ فلا يكون في ذلك دلالةٌ علىٰ أنّ ترك اتباعهم فيما يجمعون عليه ممنوعٌ منه.

قيل له: سبيل المؤمنين: هو ما يفعلونه؛ فكل فعلٍ أجمعوا عليه فهو سبيلهم؛ [٣٩/ظ] ألا ترىٰ أنّ قول الواحد منا لغيره: «اتبع سبيل فلانٍ» يقتضي وجوبَ متابعته فيما يفعله علىٰ الوجه الذي يفعله، وإذا كان كذلك: وجب أن يكون كل فعلٍ قد أجمع المؤمنون[2] عليه أن يكون حجةً، وأن نكون مأمورين باتباعه وترك مخالفته.

دليلٌ آخرُ: وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ يعني عدلًا، ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[3]، فوصفهم بالعدالة وجعلهم شهداءَ علىٰ الناس كما جعل الرسول شهيدًا عليهم. فلما كان قول الرسول حجةً لا تسع مخالفتُه: كذلك قول الأمة.

فإن قيل: إنّ الله ﷻ جعل شهادة جميع الأمة حجةً، فلا يقتضي ذلك

---

(١) ص: (معصتن).

(٢) ص: (المؤمنين).

(٣) البقرة: ١٤٣.

أن يكون بعضهم بهذه الصفة، بل يقتضي أن يكون جميعهم بهذه الصفة فيكونوا شهداءَ في الآخرة لا في الدنيا.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننتَ، بل أخرج الله تعالى هذا القول مخرج المدح لهم والثناءِ عليهم، وذلك يقتضي [٤٠/و] كونهم حجةً في الدنيا. يبين ذلك أنّ الله تعالى جعلهم شهداءَ على الناس كما جعل الرسول شهيدًا عليهم، ولما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شهيدًا عليهم في الدنيا والآخرة: فكذلك[1] الأمة، شهداءُ على الناس في الدارين.

فإن قيل: قوله[2]: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ لا يدل على أنهم بهذه الصفة، كما أنّ قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [3]﴾[4] لم يدل على أنهم بهذه الصفة وأنهم لم يعبدوا غيره.

قيل: لو جاز هذا الذي ذكرتَ في شهادة الأمة: لجاز في شهادة الرسول ﷺ؛ لأنّ الله تعالى جمع بين الشهادتين؛ على أنّ قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ اقتضى وجود عبادة الله مِن الجن والإنس؛ لأنّ جميعهم[5] لم يخل مِن ذلك. فنظيره أن يكون في الأمة مَن تكون شهادته حجةً واجبًا اتباعها، وإذا ثبت لنا أنّ في الأمة مَن هذه صفته: بطل قول المخالف؛ لأنه لا يقول بذلك.

---

(١) وكذلك.

(٢) ص: (قولهم).

(٣) ص: (ليعبدوني).

(٤) الذاريات: ٥٦.

(٥) = مجموعهم.

فإن قيل: عدالة الشهود إنما تُعتبر في حال الأداء لا[(١)] في حال التحمل، فلا يكون قوله: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ دليلًا علىٰ أنهم عدولٌ في حال الشهادة وعلىٰ [٤٠/ظ] كونهم شُهُودًا لا يمنع وقوع الخطأ منهم، كما لا يمنع وقوع ذلك مِن الشاهدينِ الذينِ تُنْفَذُ[(٢)] الأحكام بشهادتهما.

قيل له: هذا المعنىٰ موجودٌ في شهادة الرسول عليه السلام. ولمّا[(٣)] لم يُمنع ذلك بشهادة الرسول ﷺ: لم يُمنع أيضًا بشهادة الأمة، فأما جواز الخطأ علىٰ الشاهدين، فليس بموجبٍ مما ذكروه مِن الأمة؛ لأنّ الله تعالىٰ لم ينص لنا علىٰ شاهدَينِ بأعيانهما حتىٰ يكون ذلك مانعًا مِن وقوع[(٤)] الخطأ منهم[(٥)]، ولو نص علىٰ شاهدَينِ بأعيانهما لمنعنا وقوع الخطأ منهما فيما يشهدان به، كما منعنا مِن ذلك في شهادة الرسولِ ﷺ والأمةِ.

ولا يجوز أن يقال: إنّ كونهم شهداءَ لا يمنع وجود الصغائر منهم، كما لا يمنع ذلك مِن وقوع الصغائر مِن النبي. وإذا جاز ذلك عليهم لم يكن إجماعهم حجةً لجواز أن يُجمعوا علىٰ خطأٍ صغيرٍ؛ لأنّ ذلك لا يجوز منهم كما لا تجوز الصغائر مِن الأنبياء فيما يؤدونه[(٦)] إلينا[(٧)]. [يبين] [٤١/و] صحة ذلك: أنه لو جاز وقوع الصغائر منهم فيما يجمعون عليه لاحتِيجَ إلىٰ غيرهم

(١) ص: (لأن).

(٢) كذا استظهرتها. وهي مهملة وغير واضحة في: ص.

(٣) ص: (لما).

(٤) ص: (وقوعهم).

(٥) (ولو نص علىٰ شاهدين بأعيانهما حتىٰ يكون ذلك مانعًا من وقوع الخطأ منهم) + ص.

(٦) ص: (يؤدون).

(٧) (منهم) + ص.

في الشهادة عليهم، والقول في ذلك الغير كالقول فيهم، فيؤدي إلىٰ ما لا نهاية له مِن الشهداء، والشهداءِ علىٰ الشهداء.

فإن قيل: إنما لم يجز وقوع الخطأ مِن رسول الله ﷺ فيما يؤديه لئلّا يؤدي إلىٰ التنفير عنه، وهذه العلة لا توجد في الأمة.

قيل له: إذا كان إجماعهم حجةً، فكلُّ ما أدىٰ إلىٰ التنفير عنهم يجب منعه فيهم كما يجب في الرسول.

دليلٌ آخرُ: وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «**أمتي لا تجتمع علىٰ خطأٍ**»(١)، وفي لفظةٍ أخرىٰ: «**لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالٍ**»(٢).

فإن قيل: هذا مِن أخبار الآحاد، فلا يجوز إثبات الإجماع [بها، وجعلُ مخالفها] أنه شاقٌّ للعصا، وأنه مستحقٌّ للذم.

[**قيل له**]: ...(٣) ووجدنا عادة الأمة جاريةً ألّا يُجمعوا علىٰ العمل بموجب خبرٍ إلا وقد قامت الحجة به عندهم؛ ألا ترىٰ أنّ الأخبار المرويةَ في الزكاة والصلاة والصيام لمّا أطبقوا علىٰ العمل بموجبها عُلم أنّ الحجة قامت بها(٤) في الأصل؛ ألا ترىٰ أنّ الأخبار [٤١/ظ] التي لم تقم الحجة بها

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ مسنداً.

(٢) ابن ماجه (٣٩٥٠)، والحاكم (٤٠٠) عن أنس بن مالك، والترمذي (٢١٦٧)، والحاكم (٣٩٧) عن ابن عمر، وأحمد (٢٧٢٢٤) عن أبي بصرة الغفاري، والحاكم (٣٩٨) عن ابن عباس.

(٣) قد يكون هنا سقطٌ يسيرٌ.

(٤) ص: (به).

لم تُطبق الأمة عليها، بل قَبِل ذلك قومٌ وخالفهم آخرون، نحو الخبر الوارد في الوضوء مِن مسّ الذكر وغيره.

فإن قيل: هذا الخبر لو قامت الحجة به في الأصل لما جاز أن يصير مِن أخبار الآحاد في الثاني كما أنه لا يصير خبر الواحد في الأصل إلىٰ حالٍ يوجب العلم في المستقبل. وإذا كان كذلك، وكان هذا الخبر لا يرويه[١] الآن إلا الآحادُ: عُلم أنه لم تقم به الحجة في الأصل.

قيل له: لم يمتنع أن تقوم الحجة به في الأصل ثم يضعف نقله لحصول الإجماع علىٰ العمل به كما قلناه في أخبار الصلاة والزكاة. فأما الخبر الذي يرويه الواحد في الأصل، فلا يجوز أن يصير إلىٰ حَدٍّ[٢] يوجب العلم؛ لأنه لا يجوز أن يكون حكم [مَن] نُقل إليه الخبرُ آكد مِن حكم ناقله في الأصل، وقد يجوز أن يكون الخبر في الأصل عُلم مُخبره اضطرارًا ثم يقع العلم بمَن أخبره ـ ثانيًا ـ اكتسابًا.

فإن قيل: فجوِّزوا ترك نقل الخبر جملةً إذا جوَّزتم ضعف نقله، وجوِّزوا ترك نقل القرآن حتىٰ يصيرَ إلىٰ رواية الآحاد!

قيل: ما تُرِك نقل الخبر جملةً فإنا نجيزه[٣]، [٤٢/و] ولهذا نقول: فما روي عن الصحابة مما يخالف القياس إنّ ذلك إنما قالوه توقيفًا، وإن لم ينقل التوقيفُ إلينا. فأما ترك نقل القرآن، فإنما لم يجز لأنّ تلاوتَه تجري مجرىٰ

(١) ص: (يروه).

(٢) ص: (أحد).

(٣) ص: (نخبره).

نقله، وإذا لم تنقطع تلاوته: لم يجز أن ينقطع نقله.

فإن قيل: وما أنكرتم أن يكون المراد بقوله: «**أمتي لا تجتمع علىٰ خطأٍ**» الأمرَ لهم بذلك دون الخبر عنهم، ولهذا نظائر في القرآن، منها قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾[١]. معناه: فأمِّنوه، ولا يكون في ذلك دلالةٌ علىٰ نفي وقوع الخطأ منهم.

قيل له: إنما حملنا الآيَةَ التي ذكرتها علىٰ الأمر لقيام الدلالة علىٰ ذلك، ولم تدل دلالةٌ مثل ذلك في هذا الخبر، فلا يجوز صرفه عن ظاهر[٢] الخبر إلىٰ الأمر.

فإن قيل: إنما أراد بذلك نفي اجتماعهم علىٰ الخطأ الذي هو السهو.

قيل: لا يكون لتخصيص الأمة بذلك معنًىٰ، لأنّ كل جماعةٍ عظيمةٍ لا يجوز عليها ذلك، ولا يجوز ذلك علىٰ اليهود والنصارىٰ وسائرِ الأمم فيخرج ذلك عن أن يكون مدحًا[٣] للأمة.

فإن قيل: إنما أراد بذلك أنهم لا يجتمعون علىٰ الضلال الذي هو الكفر.

قيل له: بل الخبر شاملٌ لكل ما يقع عليه اسم الضلال، كفرًا كان أو غيرَه؛ لأنّ الضلال معناه: الذهاب عن الصواب، [٤٢/ظ] فلا يختص بالكفر دون غيره؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ حاكيًا عن موسىٰ عليه السلام: ﴿قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) (إلىٰ) + ص.

(٣) ص: (مدحلا).

مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾[١]. فوصف نبيه بوقوع الضلال منه، وقد علمنا أنّ ذلك كان صغيرةً؛ لأنّ الأنبياء عليهم السلام لا تقع منهم الكبيرة[٢].

فإن قيل: المراد به أنّ الله تعالىٰ لا يَجمعهم علىٰ الضلال في دلالة ما روي في بعض الألفاظ: «**لم يكن الله ليجمع أمتي علىٰ ضلالٍ**»[٣].

قيل له: أحد الخبرين لا ينافي الآخر، فنقول: إنّ الله لا يجمعهم علىٰ ذلك، وهم لا يجتمعون أيضًا.

فإن قيل: لو سُلم لكم ظاهر الخبر لم يكن فيه دلالةٌ؛ علىٰ أنّ ما أجمعوا عليه يكون حجةً يجب اتباعها، بل أكثر ما فيه[٤] أنّ ما أجمعوا عليه يكون صوابًا، وذلك لا يمنع مِن مخالفته؛ ألا ترىٰ أنّ كل واحدٍ مِن المجتهدين مصيبٌ فيما أداه اجتهاده إليه، وإن جاز مخالفته فيه.

قيل له: هذا الخبر يدل علىٰ أنّ ما أجمعوا عليه صوابٌ، وقد أجمعوا علىٰ المنع مِن مخالفتهم فيما أجمعوا عليه، فيجب أن يكون ذلك صوابًا.

فإن قيل: لمّا لم يكن قول كل واحدٍ حجةً بانفراده، لم يكن حجةً إذا اجتمع معه غيره.

قيل: هذا باطلٌ بخبر التواتر؛ ألا ترىٰ أنه يوجب العلم [٤٣/و] وإن كان خبر كل واحدٍ بانفراده لا يوجب ذلك، ونظائر ذلك كثيرةٌ.

(١) الشعراء: ٢٠.

(٢) ص: (الكبير).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) = غاية ما فيه.

| ٨٣ | مسألة:

في إجماع أهل الأعصار[١].

اتفق الفقهاء والمتكلمون أنّ ذلك حجةٌ. وقال داودُ: الإجماعُ إجماع الصحابة دون مَن بعدهم.

دليلنا: أنّ كل دليلٍ دل علىٰ كون الإجماع حجةً فليس فيه فصلٌ بين إجماع الصحابة ومَن بعدهم، فوجب أن يكون الحكم في ذلك واحدًا.

واحتج المخالف بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[٢]، وأنّ ذلك خطابٌ للصحابة.

وهذا غير مسلّمٍ؛ لأنه خطابٌ لجميع أمة نبينا ﷺ؛ علىٰ أنه لم ينفِ هذه الصفة عن غيرهم، فلا يكون في ذلك حجةٌ.

واحتج بقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم؛ بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[٣].

وهذا أيضًا لا حجة فيه؛ لأنه جعل ﷺ الاقتداءَ بكل واحدٍ مِن الصحابة

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣/٢٧١)، (٣/٢٩٩)، المعتمد (٢/٤٨٣)، العدة لأبي يعلىٰ (٤/١٠٩٠)، التبصرة (ص ٣٥٩)، كشف الأسرار (٣/٢٤٠).

(٢) آل عمران: ١١٠.

(٣) المنتخب مِن مسند عبد بن حميد (٧٨١) عن ابن عمر، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٧٦٠) عن جابر، والخطيب البغدادي في الكفاية (ص ٤٨)، والبيهقي في المدخل (١٥٢) عن ابن عباس، والخطيب البغدادي في الكفاية (ص ٤٨)، والبيهقي في المدخل (١٥١) عن عمر بن الخطاب، والبيهقي في المدخل (١٥٣) عن جواب بن عبيد الله مرسلا، وله طرق أخرىٰ. وانظر في الكلام علىٰ طرق الحديث وأسانيده: البدر المنير (٩/٥٨٤)، موافقة الخبر الخبر (١/١٤٥)، التلخيص الحبير (٤/٣٥٠)، أنيس الساري (١/٦٠٨).

هُدًى، ولا خلاف أنه لا يلزمنا قبول قول واحدٍ منهم، فإذًا المراد به أنّ للعامي[1] أن يقلدهم ويقتديَ بهم.

واحتج بأنّ الإجماع لا يصدر إلا عن توقيفٍ، والتوقيف لا يخفى عن الصحابة.

والجواب: أنّ عندنا الإجماع يجوز أن يصدر عن الرأي والاجتهاد؛ على أنا لو سلّمنا ذلك، لم يمتنع [٤٣/ظ] أن يكون التوقيف ما اختلفت الصحابة في تأويله، ثم أجمع التابعون على أحد التأويلينِ، فيكون إجماعهم صادرًا عن التوقيف.

واحتج بأنّ الصحابة شاهدت النبي ﷺ وعرفت المرادَ بخطابه مِن جهته، وهذه ميزةٌ ليست لغيرهم.

وهذا أيضًا لا يصح؛ لأنّ حصول هذه الفضيلة لهم لا يمنع مساواة غيرهم في باب الإجماع، كما أنّ فضيلة المتقدمين مِن الصحابة لم تمنع مساواة مَن دونهم مِن الصحابة لهم في باب الإجماع وأنه لا ينعقد دونهم.



٨٤ | مَسْأَلَةٌ:

في اعتبار انقراض العصر[2].

عندنا لا اعتبار بذلك، ومِن أصحاب الشافعي مَن اعتبر ذلك.

(١) ص: (العامي).
(٢) انظر: أصول الجصاص (٣٠٧/٣)، المعتمد (٥٠٢/٢)، العدة لأبي يعلى (١٠٩٥/٤)، التبصرة (ص ٣٧٥)، أصول السرخسي (٣١٥/١)، كشف الأسرار (٢٤٣/٣).

دليلنا: أنّ سائر الأدلة الدالة على كون الإجماع حجةً لم تفصل فيه بين أن ينقرض العصر أو لا ينقرض، فوجب أن يكون الإجماع متى حصل: ثبت حجةً ولزم متابعته؛ لأنّ الصحابة كانوا ينسبون(١) مَن خالف الجماعة إلى شق العصا والخروج عن الطاعة. ولو كان انقراض العصر معتبرًا، لكان المخالف قبل ذلك غير مذمومٍ ولا مأثومٍ.

ولأنه لو اعتُبر انقراضُ العصر، لما ثبت حجةُ الإجماع بحالٍ؛ لأنّ [٤٤/و] التابعين إذا عاصروا الصحابة اعتُدَّ بخلافهم، وكذلك تابعوا التابعين مع التابعين في ذلك. [وهذا] يقتضي(٢) ألّا تثبت حجة الإجماع إلا بعد انقراض جميع الأمة، وكل مذهبٍ أدى إلى هذا القول فهو باطلٌ.

واحتج المخالف(٣) بأنّ الصحابة قد اختلفوا بعد الإجماع لمّا لم يكن العصر قد انقرض؛ ألا ترى أنّ أبا بكر سوّى في العطاء(٤) وخالفه عمر، واجتمع رأي الصحابة في أمهات الأولاد: لا يُبعنَ، ثم رأى عليٌّ بيعَهن(٥).

والجواب: **أنّ التسوية في العطاء**: ما أجمعوا عليها(٦) قط، لأنّ عُمَرَ

(١) ص: (يلسبون).
(٢) ص: (لا يقتضي).
(٣) ص: (لما خالف).
(٤) أبو يوسف في الخراج (ص ٥٣) عن ابن أبي نجيح، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٢٨٦٨)، والبزار في البحر الزخار (٤٠٧/١)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٢٩٨٧)، (١٢٩٩٧) عن عمر بن عبد الله مولى غفرة، وزيد بن أسلم عن أبيه.
(٥) عبد الرزاق في المصنف (١٣٢٢٤)، ويعقوب الفسوي في المعرفة والتاريخ (٤٤٢/١)، وسعيد بن منصور في التفسير من سننه (٦٥٨)، وابن شبة في تاريخ المدينة (٧٢٩/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٧٦٦)، (٢١٧٩٤).
(٦) ص: (عليه).

كان مخالفًا في ذلك ؛ لأنه قال لأبي بكرٍ: «أتسوّي بين أهل السابقة وبين مَن لا سابقة له!؟ فقال أبو بكر: إنما عملوا لله وأجورهم على الله»[1]. وهذا يدل على أنّ الخلاف كان قائمًا. وأما أمهات الأولاد: فما خالف عليٌّ أنّ بيعَهن لا يجوز، وإنما قال: رأيتُ أن أُرِقَّهُنَّ، وهذا لا خلاف فيه ؛ لأنها مملوكةٌ، وإنما تعتق بموت المولى.



٨٥ | مسألةٌ:

في الإجماع بعد الخلاف[2].

عندنا: أنّ الصحابة إذا اختلفت على قولين، ثم أجمع التابعون[3] على أحد القولين: فإنّ إجماعهم حجةٌ ولا يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم. وقال بعض أصحاب الشافعي: إنّ الصحابة إذا سوّغت الخلاف: [٤٤/ظ] فإنّ إجماع مَن بعدهم على بعض أقاويلهم لا يكون حجةً.

دليلنا: أنّ الأدلة التي دلت على [كون] الإجماع حجةً: ليس فيها فصلٌ بين إجماعٍ تَقدّمه خلافٌ وإجماعٍ لم يتقدمه خلافٌ، فوجب[4] أن يكون الإجماع حجةً إذا حصل، ولا يؤثر فيه تَقدّمُ الخلاف.

---

(١) أحمد في الزهد (٥٧٠).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٣/٣٣٩)، المعتمد (٢/٤٩٨)، العدة لأبي يعلى (٤/١١٠٥)، التبصرة (ص ٣٧٨)، كشف الأسرار (٣/٢٤٧).

(٣) ص: (التابعين).

(٤) ص: (فوجبت).

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون تسويغُ الصحابةِ الخلافَ في المسألة يمنع حصولَ الإجماع علىٰ خلافه، كما أنّ إجماعهم علىٰ تحليل الشيء أو تحريمه يمنع مِن وقوع إجماعٍ بعدهم علىٰ خلاف ذلك.

قيل له: إنّ تسويغهم الخلافَ كان معقودًا بشرط عدم الإجماع علىٰ أحد الأقاويل التي اختلفوا فيها، كما أنّ تسويغ الاجتهاد لِمَن غاب عن رسول الله ﷺ كان معقودًا بشرط عدم النص مِن جهته ﷺ علىٰ خلاف ما أدىٰ اجتهاد المجتهد إليه، وليس كذلك إجماعهم علىٰ قولٍ واحدٍ أنه يمنع وقوع الإجماع بعدهم علىٰ خلاف ذلك؛ لأنهم أجمعوا علىٰ تحريم مخالفة إجماعهم، ولم يُجمعوا علىٰ تحريم الإجماع علىٰ بعض أقاويلهم.

دليلٌ آخرُ: وهو أنهم إذا اختلفوا في المسألة علىٰ قولين، ثم أجمعوا علىٰ أحدهما: كان ذلك مبطلًا للخلاف المتقدم؛ ألا ترىٰ أنهم [٤٥/و] أجمعوا علىٰ قتال أهل الردة بعد اختلافهم فيه[(١)]، وعلىٰ إمامة أبي بكرٍ بعد اختلافهم فيها[(٢)]، وعلىٰ [ترك] قسمة السواد بعد اختلافهم فيها[(٣)]. ولم[(٤)] يوجد منهم إجماعٌ علىٰ مسألةٍ ثم نقضوا ذلك الإجماعَ بإجماعٍ آخر مثلِه.

إن قيل: الإجماع علىٰ أحد القولين لا يوجب بطلانَ القول الآخر؛ لأنّ العامل به لو كان باقيًا لم يَبطل حكم قوله، فإذا مات فقوله لا يَبطل، وخلافه لا يزول.

---

(١) البخاري (٧٢٨٤)، ومسلم (٢٠) عن أبي هريرة.
(٢) البخاري (٣٦٦٧) (٦٨٣٠) عن ابن عباس.
(٣) يحيىٰ بن آدم في الخراج (٤٩) (١٢١)، وأبو عبيد في الأموال (١٥٠)، وابن زنجويه في الأموال (٢٢٩)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٨٣٦٩).
(٤) ص: (ولو لم).

قيل له: بل إذا مات فلا قائل بقوله: بطل حكم قوله. وإذا كان كذلك ولم يبق مِن الصحابة مَن قال ببيع أمهات الأولاد ممن يعتد بقوله: لم يجز أن يبقىٰ حكم هذا القول بعد موت القائل به.

فإن قيل: لو جاز[1] الإجماع علىٰ أحد القولينِ اللذَينِ قيل بهما مِن جهة الاجتهاد: لَوَجَبَ التوقف في الابتداء في ذلك الحكم؛ لأنه لا يؤمَن أن يحصل الإجماع علىٰ أحد القولين، فيحكم حُكمَ رد الفرع إلىٰ الأصل الآخر، وفي[2] هذا وقوف الأحكام.

قيل له: لا يجب ذلك؛ ألا ترىٰ لمن غاب عن حضرة النبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث ـ وإن جاز حصول النص مِن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [٤٥/ظ] علىٰ أحد الأمرين ـ ولا يمنع[3] مِن رد الحادثة إلىٰ الأصل الذي[4] رد إليه[5]، ولا يمتنع أيضًا أن يجوز الاجتهاد في حكم الحادثة المختلف فيها، ثم يبطل ذلك الحكم بحدوث إجماعٍ علىٰ خلافٍ مِن القول الآخر.

فإن قيل: لو جاز ذلك لأدىٰ إلىٰ نسخ ما ثبت مِن إجماع الصحابة علىٰ تسويغ الخلاف في حكم الحادثة، ولا يجوز النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) (لرخصوا) + ص.
(٢) ص: (في).
(٣) ص: (والمنع).
(٤) ص: (إلىٰ).
(٥) في هذه العبارة شيءٌ مِن الغموض والاضطراب. وما في العدة لأبي يعلىٰ أوضح، حيث يقول في تقرير حجة الخصم: «... أنّ النبي ﷺ لو غاب عن الصحابة واختلفوا ـ وهو غائبٌ ـ في الحكم علىٰ قولين، ثم قدم النبي ﷺ فأخبروه بما كانوا عليه، فأخبرهم بالحق في واحد منهما: زال الخلاف». انظر العدة (١١١٢/٤).

وانقطاعِ الوحي.

قيل له: قد بيّنّا أنّ تسويغهم الخلاف كان مضمّنًا بشرط عدم الإجماع، وإذا حصل الإجماع بعدهم على أحد[1] القولين لم يكن نسخًا، وإنما ينبئ عن انتقال الشرط المانع مِن الخلاف. فقد بان لك صحة ما اعتبرناه في ذلك.



۞ | ٨٦ | **مسألةٌ:**

في أنّ خلاف الواحد الذي يعتبر بقوله، هل يمنع مِن انعقاد الإجماع أم لا[2]؟

عند أكثر أهل العلم أنّ ذلك يمنع مِن انعقاد الإجماع. وقال ابن جريرٍ: إنّ خلاف الواحد لا يُعد خلافًا على الجماعة، وإليه ذهب أبو بكر الرازي.

دليلنا: أنّ الأدلة إنما دلت على أنّ إجماع جميع الأمة حجةٌ، نحو قولِه: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[3]، وقولِه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[4]، وقولِه ﷺ: «**أمتي لا تجتمع على ضلالٍ**»[5]. وإذا كان خلاف [٤٦/و] الواحد يمنع مِن شمول الاسم: لم يجز أن يكون إجماعهم دونه حجةً.

(١) ص: (إحدى).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٣/٢٩٧)، المعتمد (٢/٤٨٦)، العدة لأبي يعلى (٤/١١١٧)، التبصرة (ص ٣٦١)، المنخول (ص ٣١١)، كشف الأسرار (٣/٢٤٥).

(٣) النساء: ١١٥.

(٤) آل عمران: ١١٠.

(٥) تقدم خريجه.

فإن قيل: يجوز أن يطلق اسم «الأمة» علىٰ الجماعة وإن شذّ منهم واحدٌ، كما يقال: «بقرة سوداءُ»، وإن كان فيها اليسير مِن البياض، وكقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[1]؛ وإنما شهران وعشرة أيامٍ.

قيل له: هذا الذي ذكرته مجازٌ، والمجاز لا يقاس عليه غيرُه، ولا يجوز أن يقال: الواحد إذا خالفتْهُ الجماعةُ كان شاذًّا فلا يعتد به؛ لأنّ الشذوذ اسمُ ذمٍّ، وهذه الصفة لا تستحق إلا مَن دخل في الإجماع ثم خرج منه، فأما مَن لم يدخل في الإجماع قط فلا يسمىٰ شاذًّا.

واحتج: المخالف بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**عليكم بالسواد الأعظم**[2]»[3]، وبأمره عليه السلام بلزوم الجماعة، فإنّ الشيطان مع الواحد وهو مِن الاثنين أبعد[4]، وبأنه لما كان خبر الجماعة أولىٰ مِن خبر الواحد: وجب أن يكون قولهم أولىٰ مِن قوله.

والجواب: أنّ السواد الأعظم اسم الجماعة؛ ألا ترىٰ أنه لو كان المراد به الأكثر لوجب أن يكون إجماع ثلثي الأمة حجةً؛ لأنها الأكثر. وكذلك الجواب عن الأخبار الأُخَرِ. وأما خبر الجماعة؛ [٤٦/ظ] فإنه يفضي إلىٰ العلم، وخبر الواحد لا يفضي إليه، فلذلك كان أولىٰ، وهذا المعنىٰ لا يوجد في مسألتنا.

---

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) (وبأمره عليه السلام: عليكم بالسواد الأعظم) + ص.

(٣) عبد بن حميد (١٢٢٠)، وابن ماجه (٣٩٥٠) عن أنس.

(٤) أحمد (١١٤)، والترمذي (٢١٦٥)، والنسائي في الكبرىٰ (٩١٧٥) وغيرهم عن عمر.

| ٨٧ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ الإجماع لا ينعقد(١) بالأكثر مِن الأمة(٢).

اتفق العلماء علىٰ ذلك. وقال قومٌ مِن الحَشْوِيِّين: الإجماع ينعقد بأكثر الأمة.

دليلنا: أنّ الآي والأخبار الدالة علىٰ صحة الإجماع إنما دلت علىٰ ذلك إذا أجمعت جميع الأمة، وهذا الاسم لا يتناول الأكثر، فوجب ألّا يُعتد بإجماعهم. ويدل عليه أنّ الحق قد يجوز أن يكون مع القليل؛ ألا ترىٰ أنّ الله تعالىٰ ذكره أثنىٰ علىٰ القليل في مواضع مِن كتابه فقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾(٣)، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾(٤)، وقال: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا﴾(٥). وقال عليه السلام: «**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبىٰ للغرباء، قيل: ومَن هم يا رسول الله صلىٰ الله عليك وسلم؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس**»(٦).

واحتج: المخالف بالأخبار التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه، والجواب عنه ما بَيَّنَّا.

---

(١) (إلا) + ص.

(٢) انظر: أصول الجصاص (٣/٣١٥)، المعتمد (٢/٤٨٦)، قواطع الأدلة (٢/١٣)، كشف الأسرار (٣/٢٤٥)، شرح مختصر الروضة (٣/٥٨).

(٣) ص: ٢٤.

(٤) سبأ: ١٣.

(٥) هود: ١١٦.

(٦) أخرجه بهذا اللفظ أحمد في المسند (١٦٦٩٠) عن عبد الرحمن بن سنّة، والطبراني في الأوسط (٣٠٥٦) عن سهل بن سعد، وأصل الحديث في مسلم (١٤٥) دون زيادة: «**قيل: ومَن هم يا رسول الله صلىٰ الله عليك وسلم؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس**».

| ٨٨ | مسألةٌ:

[٤٧/و] **فيمن ينعقد بهم الإجماع**(١).

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنه لا يعتبر في انعقاد الإجماع بأهل الضلال والفسق، وإنما الاعتبار بإجماع أهل الحق الذين لم يثبت ضلالهم ولا فسقهم. وقال غيره مِن شيوخنا: إنهم معتبرون في الإجماع إذا كانوا مِن جملة المسلمين، سواءٌ عظمت معصية المخالف للحق أو لم تعظم.

دليلنا: قوله: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾(٢). وأهل الضلال والفسق ليسوا مؤمنين على الإطلاق. وقال الله ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾(٣). والوسط: العدل، وأهل الضلال ليسوا بعدولٍ.

واستدل مَن خالفنا: بقوله: «**أمتي لا تجتمع على ضلالٍ**»، وأهل الضلال والفسق مِن جملة الأمة، فوجب أن يعتد بهم في الإجماع.

والجواب: أنه لا يجوز أن يريد بذلك أهلَ الضلال والفسق؛ لأنه [لا] يجوز أن يضل فيما يجمع فيه مع المجمعين كما يضل في غيره مِن الأمور.

وجوابٌ آخرُ: وهو أنّ كونهم مِن جملة المجمعين يقتضي مدحهم وتعظيمهم؛ وكونهم مِن أهل الفسق يقتضي ذمهم والاستخفاف بهم، ولا

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٩٣/٣)، العدة لأبي يعلى (١١٣٩/٤)، كشف الأسرار (٢٣٧/٣)، البحر المحيط (٤١٨/٦).

(٢) النساء: ١١٥.

(٣) البقرة: ١٤٣.

تجتمع هاتان الصفتان في حالةٍ واحدةٍ، ولا يجوز أن يكونوا [٤٧/ظ] داخلين[١] في جملة الإجماع مع كونهم مِن أهل الفسق[٢].



٨٩ | **مسألةٌ:**

في أنّ مَن ليس مِن أهل الاجتهاد لا يُعتد به في الإجماع[٣].

ذكر[٤] الشيخ أبو بكر الرازي: أنه لا يُعتد في الإجماع بمَن لا علم له بالنظر والقياس والاجتهاد مثل داود والكرابيسي، وأخبر أنهما مِن الجهال برد الفروع إلىٰ الأصول. وكان غيره مِن مشايخنا يقول: لا ينعقد الإجماع إلا بأن يُجمع عليه جميع أهل العلم والمنتسبين إلىٰ العلم.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: أنّ مَن لا يدخل في القياس والمعرفة بطرق الاجتهاد فإنه يجري مجرىٰ العامي، ولمّا لم يُعتد بالعامة فيما لا علم لهم به: كذلك لا يعتد بمَن ليس مِن أهل النظر والاجتهاد. يبيِّن صحة ذلك: أنّ مَن لا مدخل له في تقويم الثياب لا يعتد به في القيم، ولا يُرجع إلىٰ قوله في ذلك. كذلك مَن لا مدخل له في النظر؛ فإنه لا يعتد بخلافه.

---

(١) ص: (اذاخلين).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١١٤١/٣).

(٣) انظر: أصول الجصاص (٢٩٦/٣)، المعتمد (٤٩١/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١١٣٦/٤)، التبصرة (ص ٣٧١)، أصول السرخسي (٣١٠/١)، كشف الأسرار (٢٣٩/٣)، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٤١).

(٤) ص: (ذكره).

واحتج مَن خالفنا: بقوله ﷺ: «**أمتي لا تجتمع علىٰ الضلال**»[1]، ولم يخص.

والجواب: أنه أراد بذلك مَن هو مِن أهل العلم دون مَن ليس بهذه الصفة؛ [٤٨/و] ألا ترىٰ أنه لم[2] يُرد به العامة؛ لأنهم تبعٌ للعلماء. وكان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنّ مَن لا علم له بالفروع لا يُعتد بخلافه وإن كان له حَظٌّ مِن العلوم العقلية، وكان يحكي ذلك عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله[3].



٩٠ | مسألةٌ:

في أنّ الإجماع الواقع مِن جهة الاجتهاد حجةٌ[4].

وإلىٰ ذا ذهب أصحابنا، وبه قال كثيرٌ مِن الفقهاء والمتكلمين. وقال نفاة القياس: إنّ الإجماع لا يصح إلا مِن نصّ الكتاب والسنة.

دليلنا: أنّ الأدلة الدالة مِن الآيِ والخبر علىٰ صحة الإجماع ليس فيها فصلٌ[5] بين ما صدر عن الكتاب وبين السنة وبين ما صدر مِن جهة القياس،

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ص: (لو).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١١٣٦/٣، ١١٣٧).

(٤) انظر: أصول الجصاص (٢٧٧/٣)، المعتمد (٤٩٥/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١١٢٥/٤)، التبصرة (ص ٣٧٢)، أصول السرخسي (١١٨/٢)، كشف الأسرار (٢٦٣/٣).

(٥) (عن) + ص.

فيجب أن يكون حجةً.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ القياس دين لله كالكتاب والسنة. فإذا كان الإجماع الصادر عن الآخر...[١].

فإن قيل: كيف يصح مِن جهة القياس مع أنّ القياس مختلَفٌ فيه، ومع أنّ القياس يوجب غلبة الظن؟ ومعلومٌ أنّ رأي الجماعة علىٰ [معنًى واحدٍ][٢] ما يتفق لاختلاف دواعيهم.

قيل له: أما القول بأنّ[٣] القياس مختلفٌ فيه: فخطأٌ؛ لأنّ الصحابة أجمعت علىٰ القول بالقياس، [٤٨/ظ] وكذلك[٤] التابعون وأتباعهم أطبقوا علىٰ القول بذلك، وإنما نفىٰ ذلك مَن لا مدخل له في الفروع كالنظّام، وتابعه[٥] علىٰ ذلك قومٌ مِن الحشويّين مثل داود وأضرابه.

وأما قولك: إنّ الجماعة لا يتفقون علىٰ رأي واحدٍ لاختلاف الهمم، فدعوًىٰ لا حجة عليها، بل وجدنا الجماعات الكثيرة تجتمع علىٰ مذهبٍ واحدٍ مع اختلاف دواعيهم وإن استحال اجتماعهم علىٰ الخبر بالكذب مع العلم به.

---

(١) كذا في: ص. ويظهر أنّ هنا سقطًا في الكلام، والمعنىٰ والله أعلم: لما كان القياس دينًا لله، كان الإجماع الصادر عن القياس كذلك دينًا لله وحجةً.

(٢) انظر: التبصرة للشيرازي (ص ٣٧٢).

(٣) ص: (فإن).

(٤) ص: (ووكذلك).

(٥) ص: (يبلغه).

يبين بطلان هذا السؤال: أنّ الناس مختلفون في ظاهر الكتاب والسنة؛ فمنهم مَن قال: يُحمل علىٰ العموم، ومنهم مَن قال: يحمل علىٰ أقل ما يحتمل، ومنهم مَن قال: يجب التوقف حتىٰ يدل دليلٌ آخرُ علىٰ المراد. وقد سلّم المخالف أنّ الإجماع يجوز أن يصدر عن(1) الكتاب والسنة، كذلك يجوز أن يصدر عن القياس وإن كان مختلفًا فيه.

واحتج المخالف: بأنّ الاجتهاد يجوز وقوع الخطأ فيه؛ ألا ترىٰ أنّ النبي ﷺ قد وقع منه الخطأ في بعض ما اجتهد فيه، نحو أخذ الفداء مِن أسارىٰ بدرٍ(2). فإذا كان كذلك: لم يكن اجتماعهم مِن جهة الاجتهاد(3) حجةً.

وبأنّ ما يجمعون عليه:

* إما أن يكون تحريمَ ما أحله الله تعالىٰ وتحليلَ ما حرمه الله والحكم(4) بما لم يحكم الله فيه بشيءٍ؛

* أو الحكم بما [٤٩/و] حكم الله به؛

ولا يجوز الإجماع علىٰ الوجه الأول لما فيه(5) مِن مخالفة الله. فإذًا لا يصح الإجماع إلا علىٰ ما حكم الله به ورسوله.

وبأنّ إجماعهم لا يخلو: إما أن يكون مِن جهة التوقيف، أو التقليد

---

(1) ص: (علىٰ).

(2) مسلم (١٧٦٣) عن عمر.

(3) (من) + ص.

(4) ص: (أو الحكم).

(5) ص: (بما فيها).

والإلهام، أو[1] الاستدلال بأدلةٍ مختلفةٍ؛ ولا يجوز أن يكون مِن جهة التقليد والإلهام بإجماعٍ، ولا مِن جهة الاستدلال بالأدلة المختلفة؛ لأنّ الأدلة المختلفة تكون فاسدةً، والفاسد لا يؤدي إلىٰ الصحيح، فوجب ألّا يصح إجماعهم إلا عن توقيف.

أما الجواب عن الأول: فهو أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقع منه الخطأ فيما هو حجةٌ مما يؤديه إلينا. كذلك الأمة لا يجوز عليهم الخطأ فيما يجمعون عليه؛ لأنّ إجماعهم حجةٌ كنص الكتاب والسنة.

وأما الجواب عن الثاني: فهو أنّ إجماع الأمة إنما يكون علىٰ تحليل ما أحله الله، وتحريم ما حرم الله مِن حيث دليلُنا في أنّ القياس دينُ الله تعالىٰ، وأنه كنص الكتاب والسنة فيما يوجبه.

وأما الجواب عن الثالث: فهو أنه يجوز أن يؤلف الله بينهم بأدلةٍ مختلفةٍ في الأوقات المتغايرة، لأنّ اختلاف الأدلة لا يدل علىٰ فسادها؛ ألا ترىٰ أنّ الحكم الواحد يثبت [٤٩/ظ] بالأدلة المختلفة مِن الكتاب والسنة والإجماع.



| ٩١ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ إجماع أهل المدينة ليس بحجةٍ[2].

وإلىٰ ذلك ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين. وحُكي عن مالكٍ أنّ

---

(١) ص: (و).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٣/٣٢١)، المعتمد (٢/٤٩٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٤/١١٤٢)، التبصرة (ص ٣٦٥)، أصول السرخسي (١/٣١٤)، كشف الأسرار (٣/٢٤١).

إجماعهم حجةٌ، وحُكي عن بعض أصحابه أنه لا يجعل إجماعهم حجةً، وإنما[1] يجعل نقلهم أولىٰ مِن نقل غيرهم.

دليلنا: أنّ الآيَ والأخبار التي دلت علىٰ كون الإجماع حجةً لم تخص أهل المدينة دون غيرهم مِن أهل الأمصار، بل جعلت[2] إجماعَ جميع الأمة حجةً، واسم «الأمة» لا يختص بأهل المدينة.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ حجج الله تعالىٰ [لا] تختلف باختلاف الأزمان كالكتاب والسنة والإجماع، وإذا كان كذلك[3]، [وقد ثبت][4] أنّ إجماع أهل المدينة في هذا الوقت ليس بحجةٍ: لم يجز أن يكون حجةً فيما مضىٰ[5]. ويدل عليه أنه[6] لا دلالة تدل علىٰ نفي إجماع أهل المدينة علىٰ الخطأ، فصار[7] إجماعهم كإجماع أهل الكوفة والبصرة.

واحتج المخالف: بأنّ أهل المدينة شهدوا التنزيل، واضطروا إلىٰ العلم بقصد الرسول ﷺ، ودعا لهم[8] النبي عليه السلام ومدحهم [٥٠/و] فقال: «**اللهم بارك لهم في صاعهم ومدهم**»[9]، وقال: «**مَن أرادهم بسوءٍ أذابه الله كما يذوب**

(١) ص: (فإنما).

(٢) ص: (جمعهم).

(٣) (واتفقا) + ص.

(٤) مِن العدة لأبي يعلىٰ (١١٤٤/٤).

(٥) انظر: أصول الجصاص: (٣٢٢/٣).

(٦) (أنه) مكرر في: ص.

(٧) ص: (وصار).

(٨) ص: (دعاهم). والتصويب مِن أصول الجصاص (٣٢٥/٣).

(٩) البخاري (٢١٣٠)، ومسلم (١٣٦٨) عن أنس.

الملح في الماء»[١]، وقال: «**إنّ الإسلام يأرز إلىٰ المدينة**[٢] **كما تأرز الحية إلىٰ جحرها»**[٣]، وقال: «**إنّ المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد»**[٤]، وقال: «**إنّ الدجال لا يدخل المدينة وإن كان علىٰ كل نَقبٍ مِن أنقابها مَلَكٌ شاهرٌ سيفَه»**[٥]، فأخبر بحراسة الله أهلَ المدينة.

والجواب: أنّ الذين شاهدوا الرسول وحضروا التنزيل: تفرقوا في البلاد ونزلوا الكوفة والبصرة والشام، فيجب أن يكون إجماع كل مصرٍ مِن هذه الأمصار حجةً.

وأما دعاؤه لهم ومدحه إياهم: فلا يدل علىٰ كون إجماعهم [حجةً]؛ ألا ترىٰ أنه قد دعا لعليٍّ ولغيره مِن الصحابة رضي الله عنهم، ولم[٦] يدل أنّ قول كل واحدٍ بانفرادٍ: حجةٌ.

وأما قوله: «**إنّ الإسلام ليأرز**[٧] **إلىٰ المدينة كما تأرز**[٨] **الحيّة إلىٰ حجرها»**، فإنما أراد به هجرة المسلمين تكون إليها، فلما أزال الله فرض[٩] الهجرة: زالت هذه الصفة عنها.

(١) البخاري (١٨٧٧)، ومسلم (١٣٨٧) عن سعد بن أبي وقاص.
(٢) (كما يأزر إلىٰ المدينة) + ص.
(٣) البخاري (١٨٧٦)، ومسلم (١٤٧) عن أبي هريرة.
(٤) البخاري (١٨٧١)، ومسلم (١٣٨١) (١٣٨٢) عن أبي هريرة.
(٥) البخاري (١٨٨١)، ومسلم (٢٩٤٣) عن أنس.
(٦) ص: (لم).
(٧) ص: (ليأدر).
(٨) ص: (تأدر).
(٩) ص: (عرض). والتصويب مِن أصول الجصاص (٣/٣٢٥).

وأما حراسة الله لأهل المدينة: فلا يوجب أن يكون إجماعهم حجةً؛ لأنه قد يحرم الله الموضع(١) مع إجماع أهله على(٢) الضلال؛ ألا ترىٰ أنه حرس مكة مِن الفيل وأصحابه وأنّ أهلها [٥٠/ظ] يومئذٍ مشركون.



٩٢ | مسألةٌ:

في الخروج عن اختلاف الأمة(٣).

اتفق الفقهاء والمتكلمون علىٰ أنّ الأمة إذا اختلفت علىٰ قولين أو ثلاثةٍ: لم يكن لِمَن بعدهم إحداثُ قولٍ لم يقل به أحدٌ منهم فيخرج بذلك مِن أقاويلهم، ويستوي اختلاف الصحابة ومَن بعدهم مِن كل عصرٍ. وزعم بعضهم: أنه يجوز إحداث قولٍ آخرَ وإنما المحرم مخالفة الإجماع.

دليلنا: قوله تعالىٰ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾(٤). ومعلومٌ أنّ ما يخرج مِن أقاويلهم ليس بسبيلٍ لهم، فلا يجوز لأحدٍ اتباعه.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ الصحابة لما اختلفت في مسألة الجد علىٰ الوجوه المروية عنهم: مُنعت الخروج عن أقاويلهم حتىٰ يجوز لقائلٍ أن يقول: المال

---

(١) ص: (المواضع).

(٢) (أهل) +ص.

(٣) انظر: أصول الجصاص (٣٢٩/٣)، المعتمد (٥٠٥/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١١١٣/٤)، التبصرة (ص ٣٨٧)، أصول السرخسي (٣١٠/١)، كشف الأسرار (٢٣٤/٣).

(٤) النساء: ١١٥.

كله للأخ، وهذا سبيل كل اختلافٍ، فإنّ في ضمنه إجماعًا[١] علىٰ المنع مِن مخالفته.

دليلٌ آخرُ: وهو أنه لو جاز إحداث قولٍ ثالثٍ: لم يمتنع أن يكون أنّ الحق في هذا القول، وأن يكون ما قالته الأمة خطأً، فيكونوا حينئذٍ مجمعين علىٰ الخطأ، وفي إجماعنا علىٰ نفي الخطأ عنهم دليلٌ علىٰ امتناع جواز الخروج عن أقاويلهم.

فإن قيل: رُوي عن ابن سيرين [٥١/و] أنه قال في "زوجٍ وأبوينِ": «للأم ثلث ما بقي»، وفي "زوجة وأبوين": «للأم ثلث جميع المال»[٢]، فخرج عن أقاويلهم. وقال مسروقٌ في الحرام بقولٍ لم يقل به أحدٌ مِن الصحابة[٣].

قيل له: أما ابن سيرين فلم يخرج مِن قول الصحابة، لأنه أخذ بقول ابن عباسٍ [في]"زوجةٍ وأبوين"، وبقول عليٍّ [في] "زوجٍ وأبوين"، وأما مسروقٌ فكان مِن أهل الاجتهاد في زمن الصحابة، وكان خلافه معتدًّا به، فجاز له إحداث قولٍ منفردٍ به؛ لأنه لم يكن قد استقر إجماعهم علىٰ الأقاويل التي اختلفوا فيها، بل كانوا في مهلة التنظّر والبحث عن حكم الحادثة.



(١) ص (إجماع).
(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢٤٢/٦)، شرح السنة للبغوي (٣٤٢/٨).
(٣) انظر: مصنف عبد الرزاق (٤٠٢/٦)، مصنف ابن أبي شيبة (١٨١٩٩).

| ٩٣ | مسألة:

لا يجوز عندنا لأحدٍ مخالفةُ الإجماع، سواء كان ممن انعقد به الإجماع أو لم يكن. وزعم بعض أهل العلم أنّ له ذلك، إذا كان الإجماع انعقد به.

دليلنا: قوله: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾(١). فالقول بخلاف ما أجمعوا عليه اتباعٌ لغير سبيلهم، فيجب أن يكون محرّمًا؛ ولأنهم إذا أجمعوا علىٰ الحكم قد أجمعوا علىٰ تحريم مخالفتهم، وأنّ القول بخلاف ما أجمعوا عليه خطأٌ، فلو جاز لواحدٍ منهم أن يرجع عن اتفاقه معهم لكان فيه إجماعهم علىٰ الخطأ، وذلك لا يجوز عليهم.

واحتج المخالف: أنه [٥١/ظ] لمّا كان له أن يخالفهم في الابتداء، لم يجز أن تتغير حاله بدخوله معهم في الإجماع.

وبما(٢) يُروىٰ عن عليٍّ أنه قال: «[اجتمع] رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألّا يُبعن ثم رأيت بيعهن»(٣).

الجواب عن الأول: أنه ينتقض بمن لم ينعقد به الإجماع؛ لأنه قد كان يجوز له أن يجتهد قبل حصول الإجماع ثم حرم ذلك عليه بعد الإجماع. يبين صحة ذلك أنّ الحاكم إذا حكم في حادثةٍ مِن طريق الاجتهاد، ثم أداه اجتهاده في الثاني إلىٰ خلافه: لم يجز له أن يفسخ حكم اجتهاده الأول

---

(١) النساء: ١١٥.

(٢) ص: (فيما).

(٣) تقدم تخريجه.

باجتهاده الثاني ، وإن كان يجوز له أن يحكم بالاجتهاد الثاني لو لم يكن حكم بالاجتهاد[1] الأول ؛ كذلك في مسألتنا.

وأما الجواب الثاني: أنّ بيع أمهات الأولاد لم يكن متفقًا[2] علىٰ تحريمه ، فلم يكن قول عليٍّ رجوعًا عن الإجماع. وقول عبيدة السلماني: «رأيك في الجماعة أحب إليّ مِن رأيك وحدك»[3] ، أراد به: رأيك مع عمر قبل وقوع الفرقة[4] بينكما بالموت أحب إليّ مِن رأيك وحدك.



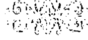
(١) ص: (الاجتهاد).

(٢) ص: (متتفقا).

(٣) عبد الرزاق في المصنف (٢٩١/٧) ، (١٣٢٢٤).

(٤) ص: (العرية).

فَصْلٌ



وقال بعض الناس: مَن انعقد به الإجماع لا يجوز له الرجوع، ومَن لم ينعقد به الإجماع فله المخالفة. وما ذكرنا مِن الأدلة في الفصل الأول هو دليلٌ في هذا الفصل.

احتج المخالف: [٥٢/و] بأنّ مَن لم يدخل في جملة المجمعين على الحكم، فإنه لم يعقد على نفسه لزومَ الحكم المجمع عليه، فيجوز له أن يخالف فيه كما يجوز له في الابتداء، وليس كذلك مَن دخل في الإجماع؛ لأنه عقد على نفسه التزامَ الحكم المجمع عليه.

والجواب: أنّ الإجماع حيث كان حجةً استوى حكم مَن التزم ذلك ومَن لم يلتزمه كالكتاب والسنة.



٩٤ | مَسْأَلَةٌ(١):

إذا حدثت الحادثة بحضرة النبي ﷺ ولم يحكم فيها بشيءٍ: جاز لنا أن نحكم نظيرَها. ومِن المتكلمين مَن قال: ذلك لا يجوز، وأنّ تركه الحكمَ

(١) انظر: العدة لأبي يعلى (١٢١٤/٤)، الواضح في أصول الفقه (٢٣٣/٥)، البحر المحيط (٧٠/٦)، (٢٦٥/٨).

في ذلك يدل على أنه لا حكم لذلك.

دليلنا: أنّ الحكم تارةً يقع بيانه مِن جهة الله تعالى، وتارةً مِن جهة نبيه ﷺ، فلما كان عدم النص مِن جهة الله سبحانه لا يدل على أنه لا حكم لذلك: كذلك تركُ رسول الله ﷺ الحكمَ في الحادثة لا يوجب تركَ الحكم في نظيرها.

فإن قيل: إنما جاز ذلك؛ لأنّ الله تعالى وسبحانه[1] يوحي بالحكم إلى نبيه ﷺ؛ لأنه لمّا ترك ذلك: علمنا أنه لا حكم لذلك في الشريعة.

قيل له: لا فرق بين الأمرين، وذلك أنّ الله سبحانه قد يوحي [٥٢/ظ] بالحكم إلى نبيه ﷺ، ولا يتولى هو بيانه بالنص عليه، كذلك[2] النبي ﷺ: قد يدلنا إلى النظر والاستدلال والبحث عن أدلة الأصول وإن لم يبين هو حكم الحادثة لنا؛ ألا ترى أنّ عمر سأل النبي ﷺ عن الكلالة فلم يبينها له، وقال: «**تكفيك آية الصيف**»[3]، فوكله إلى البحث والنظر[4].



(١) كذا في: ص.
(٢) (كذلك) مكرر في: ص.
(٣) مسلم (١٦١٧).
(٤) قارن بالعدة لأبي يعلى (٤/١٢١٤، ١٢١٥).

| ٩٥ | مَسْأَلَةٌ:

في التابعي، هل يعتد بخلافه على الصحابة أم لا[(١)]؟

عندنا: إذا كان التابعي في زمن الصحابة مِن أهل الاجتهاد ويُفتي معهم، فإنه كواحدٍ منهم: يُعتد بخلافه عليهم ولا ينعقد إجماعهم دونه. ومِن الناس مَن قال: لا يعتد بخلاف التابعي على الصحابة.

دليلنا: أنّ الصحابة سوغت للتابعي الاجتهادَ معهم والمخالفةَ لهم؛ ألا ترى أنّ عُمرَ وعَلِيًّا وَلَّيَا شُريحًا القضاءَ ولم يُعقِّبا أحكامه بالفسخ مع إظهاره الخلاف عليهما في كثيرٍ. وكتب عمر إليه: «فإن لم تجد حكم الحادثة في السنة فاجتهد رأيك»[(٢)]، ولم يأمره بالرجوع إليه. وخاصم عليٌّ إلى شريحٍ فحكم عليه بخلاف رأيه[(٣)]. فقد ثبت في إجماع الصحابة جواز خلاف التابعين عليهم إذ كانوا في وقتهم مِن أهل الاجتهاد.

ويدل عليه أيضًا أنّ المعنى [٥٣/و] الذي لأجله اعتد بخلاف الصحابي على الصحابي هو كونه مِن أهل الاجتهاد في زمن الصحابة؛ ألا ترى أنه لو لم يكن مِن أهل الاجتهاد مع كونه صحابيًا لم يجز، وإذا كان كذلك وكان هذا المعنى موجودًا في التابعي: وجب أن يُعتد بخلافه عليهم.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣٣٣/٣)، المعتمد (٤٩١/٢)، العدة لأبي يعلى (١١٥٢/٤)، التبصرة (ص ٣٨٤)، أصول السرخسي (١١٤/١)، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٣٥)، كشف الأسرار (٢٢٦/٣).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (٢٢٩٩٠)، وسنن الدارمي (١٦٩).

(٣) أخبار القضاة (٢٠٠/٢)، حلية الأولياء (١٣٩/٤، ١٤٠).

واحتج المخالف: بقوله عليه السلام: «**اقتدوا بالذين مِن بعدي**»[1]، وهذا يوجب على التابعي الاقتداء بهما. وقال: «**أصحابي كالنجوم؛ بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[2]، وقال: «**لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبًا ما بلغ مد أحدكم ولا نصيفه**»[3]، ولو كان التابعي يعتد بخلافه عليهم لصار مثلهم.

وبأنّ الصحابة لها فضل المشاهدة للنبي ﷺ والعلم بقصده ومخارج كلامه ومصادره، ولم تحصل هذه المنزلة للتابعي، فلم يجز أن يزاحمهم فيما يقولون.

والجواب: أما قوله: «**اقتدوا بالذينِ مِن بعدي**»، فإنه لا يمنع جواز مخالفتهما[4]؛ ألا ترى أنّ لغيرهما[5] مِن الصحابة أن يخالفهما إذا أداه اجتهاده إلى خلاف قولهما، كذلك التابعي.

وأما ثناؤه عليه السلام ومدحه لهم، فلا يدل على المنع مِن مخالفتهم؛ ألا ترى أنّ الصحابة كانوا متفاضلين في الرتب، وكان أفضلهم الأئمةُ الأربعةُ، ولم يكن فضلهم مانعًا مِن جواز خلاف غيرهم عليهم، وكانوا يسوغّون الاجتهاد لمن هو دونهم مثل ابن عمر وأَبي [٥٣/ظ] هريرة وأنس بن مالكٍ.

وأما قوله: «إنّ لهم فضل المشاهدة»، فالجواب عنه ما ذكرنا في أنّ الفضيلة لا تمنع جواز خلاف المفضول عليه؛ على أنّ ما عرفه الصحابة مِن

---

(١) أحمد (٢٣٢٧٦)، والترمذي (٣٦٦٣)، وابن ماجه (٩٧) وغيرهم عن حذيفة.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١) عن أبي سعيد.

(٤) ص: (مخالفتنا).

(٥) ص: (لغيرهم).

مراد النبي ﷺ بالمشاهدة، فقد عرفه التابعي بالسماع، ولفظه يفيد مِن الحكم للغائب مثل ما يفيده الشاهد فلا يختلفان في معرفته. ومما[1] يبين صحة ما قلنا: ما[2] روي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال: «تذاكرت أنا وابن عباسٍ وأبو هريرة في عدّة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها. فقال ابن عباس: أبعد الأجلين، وقلت أنا: عدّتها أن تضع حملها، فقال أبو هريرة: أما أنا فمع[3] ابن أخي»[4]. فسوّغ ابن عباسٍ لأبي سلمة أن يخالفه وتبعه أبو هريرة في ذلك.

وعن مسروقٍ قال: «كنا عند ابن عباسٍ علىٰ طعامه فجعل يسأل ويفتي، وكان يخالفنا فلا يمنعنا أن نرد عليه إلا أنّا علىٰ طعامه»[5].

وسُئل ابن عمرَ عن فريضةٍ فقال: «سلوا سعيدَ بن جبيرٍ، فإنه أعلم بها مني»[6]، وسُئل أنسٌ عن مسألةٍ فقال: «سلوا مولانا الحسن»[7]، وهذا كله يدل علىٰ أنّ التابعي كالصحابة إذا اشتركا في كونهما مِن أهل الاجتهاد[8].



(١) ص: (وما).

(٢) ص: (لما).

(٣) ص: (فمن).

(٤) مسلم (١٤٨٥).

(٥) لم أجده مسندًا. انظر: أصول الجصاص (٣/٣٣٤).

(٦) أخبار القضاة (٢/٤١١)، قبول الأخبار (ص ١٢٦).

(٧) مصنف ابن أبي شيبة (٣٥٥٩٥)، طبقات ابن سعد (٧/١٧٦).

(٨) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١١٦٣ ـ ١١٦٩).

| ٩٦ | مَسْأَلَةٌ[١]:

إذا ظهر القول في الصحابة وانتشر ولم يُعرف له مخالفٌ؛ فإنّ ذلك إجماعٌ لا يسوغ مخالفته، سواء كان القائلون بذلك جمعًا[٢] كثيرًا أو واحدًا أو اثنين. [٥٤/و] ومِن الناس مَن قال: يكون حجةً ولا يكون إجماعًا، ومنهم مَن قال: لا يكون إجماعًا ولا حجة، وهو قول الشيخ أبي عبد الله[٣].

دليلنا: أنّ الحادثة التي يتعلق حكمها بالجماعة، فإنّ حدوثها يدعو كل واحدٍ مِن أهل الاجتهاد إلىٰ إظهار ما عنده في ذلك، كما أنّ وقوع التحدي يدعو المتحدي إلىٰ [إظهار] ما عنده فيما يتحدىٰ به؛ ألا ترىٰ أنه لما حدث في الصحابة: الجد[٤] والحرام، أظهر[٥] كل واحدٍ ما كان عنده. وإذا كان كذلك، فالقول إذا ظهر وانتشر ولم يُعرف له مخالفٌ: علمنا أنه لا خلاف هناك؛ لأنه لو كان فيه خلافٌ لظهر، ولو ظهر لنُقل كما نُقل غيره مِن الخلاف.

فإن قيل: يجوز أن يكون مَن سكت إنما سكت للخوف، كما روي عن ابن عباسٍ أنه لمّا أظهر الخلاف في العول قيل له: «لم تخالفْ في زمن عمر؟» فقال: «هبته وكان رجلًا مهيبًا»[٦]، ويجوز أن يكون لأجل الحياء أو

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣/٣٠٣)، المعتمد (٢/٥٣٢)، العدة لأبي يعلىٰ (٤/١١٧٠)، التبصرة (ص ٣٩١)، أصول السرخسي (١/٣٠٣)، كشف الأسرار (٣/٢٢٨).

(٢) ص: (جميعا).

(٣) = البصري.

(٤) ص: (الحل).

(٥) ص: (وأظهر).

(٦) البيهقي في السنن الكبرىٰ (١٢٤٥٧).

للبحث عنه. أو لأنه[1] صوّب القائل به؛ لأنّ عنده: أنّ كل مجتهدٍ مصيبٌ.

قيل له: إنّ السكوت[2] لمعنىً مِن هذه المعاني لا يدوم، بل لا بد مِن ظهوره في الثاني؛ ألا ترىٰ أنّ ابن عباسٍ لم يستمر سكوته في مسألة العول حتىٰ أظهره مِن بعدُ. فإذا ظهر ذلك القول وانتشر ولم يَظهر مِن أحدٍ خلافُه في الحال ولا في الثاني: علمنا أنه لو ساغ هذا السؤال في مسألتنا[3] [٥٤/ظ] للزم مثله في التحدي بأن يأتوا بمثل هذا القرآن: فيقال: إنهم فزعوا فاستحوا. ولما لم يصح ذلك في القرآن، كذلك في مسألتنا.

دليلٌ آخرُ: وهو أنه لا تخلو صحة الإجماع إما أن يُعتبر فيه وجود القول مِن كل مَن يُعتد بخلافه أو وجودُ[4] القول مِن بعضهم مِن غير نكيرٍ مِن الباقين. ولا يجوز أن يكون الأول هو المعتبر، لأنّ ذلك يؤدي إلىٰ إبطال حجة الإجماع، إذ لا سبيل إلىٰ ذلك في مسألةٍ مِن المسائل. فلم يبق إلا أن يكون الاعتبار بالوجه الثاني.

احتج مَن قال إنّ ذلك لا يكون إجماعًا ولا حجةً: بأنّ الحكم إنما يضاف إلىٰ الجماعة علىٰ الوجه الذي يضاف إلىٰ الواحد، لا يصح إلا إذا علمنا أنه معتقدٌ له أو قائلٌ به أو عاملٌ بموجبه؛ كذلك إضافته[5] إلىٰ الجماعة، يجب أن يكون علىٰ هذا الوجه.

---

(١) ص: (ولأنه).

(٢) ص: (السكون).

(٣) (للزم مثلنا) + ص.

(٤) ص: (ووجود).

(٥) ص: (إضافة).

والجواب: أنّ لنا طريقًا إلىٰ معرفة ذلك مِن جهة الواحد، فأما جماعة الأمة: فلا طريقَ لنا إلىٰ ذلك فيهم، فلو اعتبرنا ذلك لأدىٰ إلىٰ بطلان حجة الإجماع، وهذا لا يصح.



٩٧ | مَسْأَلَةٌ:

في الصحابي إذا[١] قال قولًا ولم يُعرف له مخالفٌ[٢].

كان أبو سعيد البردعي يقول: إنّ ذلك يكون حجةً يُترك له القياس، وإليه ذهب أبو بكر الرازي، وعليه تدل مسائل أصحابنا، [٥٥/و] مثل قول عمّارٍ في صلاة المغمىٰ عليه[٣]. وكان أبو الحسن[٤] الكرخي رحمه الله يخالف في ذلك، ويقول أنه لا حجة في ذلك.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: قوله عليه السلام: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[٥]، فجعل الاقتداء بكل واحدٍ منهم هُدًىٰ، والهدىٰ لا يجوز

(١) ص: (إذ).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٢٢٥)، أصول الجصاص (٣/٣٦١)، المعتمد (٢/٥٣٩)، العدة لأبي يعلىٰ (٤/١١٧٨)، التبصرة (ص ٣٩٥)، أصول السرخسي (٢/١٠٥)، كشف الأسرار (٣/٢١٧).

(٣) عبد الرزاق (٢/٤٧٩)، (٤١٥٦)، ابن أبي شيبة (٦٥٨٤)، الدارقطني في السنن (١٨٥٩)، البيهقي في السنن الكبرىٰ (١٨٢٢).

(٤) ص: (الحسين).

(٥) تقدم تخريجه

العدول عنه. ويدل عليه قوله: «**اقتدوا بالذين مِن بعدي؛ أبي بكرٍ وعمر**»[١]، فإذا ثبت ذلك فيهما[٢]، ثبت في غيرهما مِن الصحابة؛ لأنّ أحدًا لا يفرق بينهم[٣].

وأيضًا فقول الصحابي مِن بيان[٤]...:

إحداهما: أنه يجوز[٥] أن يكون قد قاله توقيفًا وسماعًا مِن رسول الله ﷺ، ويجوز أن يكون قاله قياسًا، وهذا يوجب ترك القياس لأجله.

والثاني: فضل مزيةٍ لمشاهدة النبي ﷺ والعلم بأحوال الخطاب وتصاريف الكلام، فكان قياسه أولىٰ مِن قياس مَن ليست هذه حاله. فلذلك قلنا: قوله أولىٰ مِن قياس غيره.

واحتج أبو الحسن: بأنّ قول الواحد منهم لو كان حجةً لما جاز لغيره مِن الصحابة مخالفته؛ ألا ترىٰ أنّ إجماعهم لمّا كان حجةً: لم يجز لأحدٍ أن يخالفهم، وبأنّ الصحابة كانت[٦] تنهىٰ بعضها بعضًا عن تقليدها[٧]، ولو كان

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ص: (فيها).

(٣) ص: (بينهما).

(٤) كذا في: ص. ويظهر أنّ في الكلام سقطًا يسيرًا، ولعل التقدير: أنّ قول الصحابي أولىٰ؛ لأنه لا يخلو مِن حالين... انظر: أصول الجصاص (٣/٣٦٢).

(٥) ص: (لا يجوز). والتصويب مِن أصول الجصاص (٣/٣٦٢).

(٦) ص: (كان).

(٧) ص: (تقليده).

حجةً لما منعت[1] مِن تقليدها[2] واتباعها[3].

والجواب عن الأول: أنّ قوله إنما يكون حجةً إذا لم [٥٥/ظ] يظهر خلافه، كما أنّ الإجماع إنما يكون حجةً إذا لم يخالف أحدٌ يُعتدّ بخلافه.

والجواب عن الثاني: هو أنها إنما كانت تمنع مِن تقليدها فيما اختلف فيه ـ وكذلك نقول ـ ولم يثبت عنها المنع مِن ذلك فيما قاله الواحد ولم يخالفه غيره.



| ٩٨ | مَسْأَلَةٌ[4]:

وإذا قال الصحابي قولًا لا مدخل فيه للقياس: فإنه يجب تقليده في ذلك، نحو المقادير التي لا طريق إلىٰ إثباتها مِن جهة القياس، مثل قول عليٍّ: «لا مهر أقلُّ مِن عشرة دراهم»[5]، وقوله: «إذا قعد الرجل في آخر صلاته مقدار التشهد فقد تمت صلاته»[6]. ونحو ما روي عن أنسٍ في أقل الحيض وأكثره[7]، ويحمل الأمر علىٰ أنه قال توقيفًا. وزعم أصحاب الشافعي أنّ ذلك

(١) ص: (مُنع).
(٢) ص: (تقليده).
(٣) ص: (واتباعه).
(٤) انظر: أصول الجصاص (٣/٣٦٢)، المعتمد (٢/٦٦٩)، العدة لأبي يعلىٰ (٤/١١٩٣)، التبصرة (ص ٣٩٩)، أصول السرخسي (٢/١١٠)، كشف الأسرار (٣/٢١٨).
(٥) السنن الكبرىٰ للبيهقي (١٤٣٨٦).
(٦) الطيالسي (٢٣٦٦)، أبو داود (٦١٧)، والترمذي (٤١٠) وغيرهم عن عبد الله بن عمرو.
(٧) سنن الدارمي (٨٧١)، سنن الدارقطني (٨٠٨).

لا يدل علىٰ التوقيف.

دليلنا: المقادير التي هي مِن حقوق الله تعالىٰ مبتدأةٌ لا علىٰ جهة إيجاب الفصل بين شيئين، مثل أعداد الصلوات والنُّصُبِ في الزكاة[1]، لمّا لم يجز إثباتها علىٰ جهة القياس، ووجدنا الصحابي قد أثبتها وكان طريق إثباتها التوقيف أو الاتفاق: علمنا أنّ ذلك لم يثبت[2] إلا مِن جهة التوقيف.

فإن قيل: قد أثبت أبو حنيفة ثماني عشرة سَنةً[3] مِن غير توقيفٍ[4] وإن كان ذلك يتعلق بحقوق[5] الله تعالىٰ ابتداءً.

قيل: ليس [٥٦/و] هذا مما ذكرنا في شيءٍ؛ لأنّ أبا حنيفة إنما اعتبر ذلك فصلًا بين القليل والكثير، والصغير والكبير؛ لأنّ ابن عشر سنين قد يبقىٰ كونه غير بالغٍ، وابن عشرين سنةً[6] تبين كونه أنه بالغٌ[7]، وكان إثبات الحد الفاصل بين هذين الطريقتين موكولًا إلىٰ الاجتهاد، فأدّاه اجتهاده[8] إلىٰ ثماني عشرة سَنة، وكذلك القول في جميع ما يجري هذا المجرىٰ.

---

(١) ص: (الركوب).

(٢) (أن ذلك لم يثبت) مكرر في: ص.

(٣) أي: أنه قدّر سن البلوغ بثماني عشرة سنة عند عدم وجود العلامات المعروفة كالاحتلام والإنبات. انظر: أصول الجصاص (٣٦٥/٣)، أصول السرخسي (١١١/٢)، كنز الدقائق (ص ٥٧٣)، حاشية ابن عابدين (١٥٣/٦).

(٤) ص: (توقيفه).

(٥) ص: (حقوق).

(٦) (وابن عشرين سنة) مكرر في: ص.

(٧) ص: (بالغا).

(٨) ص: (اجتهاد).

٩٩ | مسألة:

في قول الأئمة الأربعة: هل يكون حجةً[١]؟

كان أبو خازمٍ[٢] يقول: إنّ ذلك يكون حجةً يُمنع[٣] خلافه، وكان يقول: لا يُعتد بخلاف زيد بن ثابتٍ في توريث ذوي الأرحام. وقال غيره مِن شيوخنا: لا يكون ذلك حجةً إذا خالفهم غيرهم.

احتج أبو خازم لقوله بقول النبي ﷺ: «**[عليكم] بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين مِن بعدي، وعضوا عليها بالنواجذ**»[٤] وهذا [أمرٌ][٥]، وأمره على الوجوب.

واحتج غيره: بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**أصحابي كالنجوم؛ بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[٦].

---

(١) انظر: العدة لأبي يعلى (٤/١١٩٨)، أصول السرخسي (١/٣١٧)، كشف الأسرار (٣/٢٢١)، نهاية الوصول (٦/٢٥٩٧)، البحر المحيط (٦/٤٥١)، تحفة المسؤول (٢/٢٥٨).

(٢) أبو خازم (بالخاء المعجمة)، هو عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني الفقيه الحنفي البصري ثم البغدادي، ولي القضاء بالشام والكوفة والكرخ مِن مدينة السلام ثم استقضاه الخليفة المعتضد بالله على الشرقية سنة ٢٨٣ هـ. توفي في جمادى الأولى سنة ٢٩٢ هـ. انظر: طبقات الفقهاء (ص ١٤١)، تاريخ بغداد (١١/٦٣)، الإكمال لابن ماكولا (٢/٢٨٦)، السير (١٣/٥٣٩)، تبصير المنتبه (١/٣٨٧)، تاج التراجم (ص ١٨٢).

(٣) ص: (لا يمنع). انظر: البحر المحيط (٦/٤٥١).

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) (أمر) مكرر في: ص.

(٦) تقدم تخريجه.

والجواب عن ذلك: أنه إنما أخبر أنّ كل واحدٍ منهم إذا قال قولًا ولم يخالف غيره كان قوله هُدًىٰ وجاز اتباعه والاقتداء به، [٥٦/ظ] فأما إذا اختلفوا: فالمصير إلىٰ قول الأئمة أولىٰ؛ لأنه أمر باتباعهم والأمر أولىٰ مِن الخبر.



١٠٠ | مَسْأَلَةٌ[١]:

عندنا أنّ قول الواحد مِن الأئمة[٢] الأربعة إذا خالفه غيره مِن الصحابة لا يكون حجةً. مِن أصحاب الشافعي مَن قال: إنه حجةٌ، ولا يجوز لنا مخالفته وإن خالفه غيره مِن الصحابة.

والدليل علىٰ ما قلنا: أنّ قول أحدهم لو كان[٣] حجةً: لم يَجز لِمَن[٤] بعده مِن الأئمة أن يخالفه فيه، كما أنهم إذا أجمعوا علىٰ حكمٍ: لم يَجُزْ[٥] لِمَن بعدهم أن يخالفهم[٦] فيه؛ فلما خالف عمر أبا بكر رضي الله عنه في التسوية في العطاء، وخالف عليٌّ عمرَ في أمهات الأولاد: علمنا أنّ قول الواحد بانفراده لا يكون حجةً.

---

(١) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (١٢٠٢/٤)، التمهيد (٢٨٣/٣)، المغني في أصول الفقه (ص ٣٧٠).

(٢) = الخلفاء.

(٣) (لو كان) مكرر في: ص.

(٤) ص: (لم).

(٥) ص: (نجيز).

(٦) ص: (يخالفهم).

ولأنه إذا قال أحدهم قولًا واحدًا وخالفه مَن بعده، لم يخل ذلك مِن أحد أمرين: إما أن يكون مَن اتبع الأول مخطئًا أو مصيبًا:

* فإن كان مصيبًا، خرج قول الإمام الثاني أن يكون حجةً.

* وإن كان مخطئًا، خرج قول الأول مِن أن يكون حجةً، لأنّ قوله لو كان حجةً: لم يكن مَن اتبعه مخطئًا، وإذا كان(1) [كذلك]: لم يكن قول الواحد منهم حجةً مع جواز أن يخالفه مَن بعده.

فإن قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «**عليكم بسنتي** [٥٧/و] **وسنة الخلفاء الراشدين مِن بعدي**»، فأمر باتباع كل واحدٍ منهم.

قيل له: أمرنا باتباع سننهم جميعًا إذا اتفقوا على حكم مِن الأحكام؛ وعلى أنه يعارضه قوله: «**أصحابي كالنجوم؛ بأيهم اقتديتم اهتديتم**» فظاهره يقتضي جواز الاقتداء بمن خالف الأئمة(2).



١٠١ | مسألةٌ(3):

وما عقده أحد الأئمة(4) [لم يجز لمن بعده مِن الأئمة](5) أن يفسخه.

(١) (به) + ص.
(٢) قارن بالعدة لأبي يعلى (١٢٠٤/٤، ١٢٠٥).
(٣) انظر: العدة لأبي يعلى (١٢٠٦/٤)، التمهيد (٢٨٣/٣)، الواضح (٢٢٥/٥)، المسودة (ص ٣٤١).
(٤) = الأربعة.
(٥) مِن العدة لأبي يعلى (١٢٠٦/٤).

وحكي عن أبي الحسن أنه كان يقول في توكيل عثمان[1] لأرباب[2] الأموال في إخراج الزكاة مِن الأموال الباطنة إلىٰ الفقراء: أنّ قياس قول محمد يقتضي أنّ لمن بعده مِن الأئمة أن يفسخ ذلك ويعزل أرباب الأموال عن ذلك، وقياس قول أبي يوسف أنه لا يجوز أخذ الزيادة علىٰ وظيفة[3] عمر في الخراج[4]. وقال محمدٌ نحو ذلك إذا احتملت[5] الأرض[6].

احتج محمد: بأنّ عقد عثمان عقد توكيلٍ، فصار بمنزلة الوكالة الخاصة[7] بحق[8] الصغار ومَن تولىٰ عليه. فإذا جاز العزل في أحد الموضعين [جاز في] الآخر. وقال في الخراج[9]: كما وجب النقصان إذا لم تحتمل[10] الأرض: وجبت الزيادة إذا احتملت[11].

---

(١) خبر توكيل عثمان إخراجَ الزكاة مِن الأموال الباطنة لأرباب الأموال: عند مالك في الموطأ: رواية محمد (٣٢٣)، وأبي عبيد في الأموال (١٢٤٧)، وابن زنجويه في الأموال (١٧٥٣) وغيرهم.

(٢) ص: (الأرباب).

(٣) ص: (وضيفته).

(٤) ص: (الخارج).

(٥) ص: (احمل).

(٦) انظر: الإجماع لابن هبيرة (٢/٣٥٧، ٣٥٨)، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة (ص ٥٣٨، ٥٣٩).

(٧) ص: (الخاصية).

(٨) ص: (حق).

(٩) (لما) + ص.

(١٠) ص: (تحمل).

(١١) هكذا نسب الوجوب إلىٰ محمد، بينما المشهور في كتب الحنفية هو قوله بالجواز. انظر: الهداية مع شرح اللكنوي (٤/٣٠٩)، وفتح القدير لابن الهمام (٦/٣٨).

واحتج أبو يوسف: بأنّ هذا عقدٌ يعم جميع الناس، فجرىٰ مجرىٰ صلح بني تغلب[1].

والجواب: [٥٧/ظ] أنّ صلح بني تغلب لم يكن توكيلًا، وهذا[2] توكيلٌ، فكان مفارقًا له. ويبين ذلك أنّ عقد عمر ليس فيه إسقاطَ حقِّ الأئمة مِن بعده، وإنما نقل الحق مِن وجهٍ إلىٰ وجهٍ آخرَ. وأما عقد عثمان، ففيه إسقاط حق مَن بعده مِن الأئمة في قبض الزكاة ولا ولاية له في ذلك؛ فقد بان لك الفرق بين الأمرين[3].



١٠٢ | مسألةٌ[4]:

عند أبي حنيفة: أنّ للعالم أن يقلد غيره مِن العلماء ويدع قول نفسه، وإن عمل علىٰ رأيه جاز له، وهو قول محمدٍ. وقال أبو يوسف: مَن كان مِن أهل الاجتهاد فليس له تقليد غيره.

لهما: أنه إذا رأىٰ اجتهاد غيره أقوىٰ مِن اجتهاده كان ذلك ضربًا مِن الاجتهاد، فلما جاز أن يأخذ بما يؤدي إليه اجتهاده: جاز له أن يأخذ بقول

(١) خبر مصالحة عمر بني تغلب أخرجه يحيىٰ بن آدم في الخراج (٢٠٦)، والبيهقي في الكبرىٰ (١٨٧٩٤).

(٢) (هو) + ص.

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٢٠٦/٤ ـ ١٢٠٨).

(٤) انظر: أصول الجصاص (٢٨١/٤)، المعتمد (٩٤٢/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٢٢٩/٤)، التبصرة (ص ٤٠٣)، الإبهاج (٢٩٥٢/٧)، تيسير التحرير (٢٢٧/٤).

غيره؛ ولأنّ عثمان قَبِلَ البيعةَ علىٰ تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ولم ينكر عليه منكرٌ[1].

فإن قيل: لم يقبل عليٌّ رضىٰ الله عنه ذلك.

قيل له: لأنه كان يعتقد أنّ اجتهاده مثل اجتهادهما وأقوىٰ، ولم ينكر علىٰ عثمان قبوله ذلك؛ لأنه كان دونهما في الاجتهاد.

واحتج أبو يوسف: بأنه لو جاز له تقليد غيره، لوجب ألّا يجوز له العمل علىٰ اجتهاده؛ لأنّ الحادثة إذا اشتبهت بعلّتين وكان [٥٨/و] شبهها[2] بأحد الأصلين أقوىٰ: لم يجز ردها إلىٰ الأصل الآخر، كذلك إذا كان اجتهاد[3] غيره أقوىٰ: وجب[4] ألّا يجوز له أن يعمل علىٰ اجتهاد نفسه، ولمّا أن قلتم له ذلك، وجب ألّا يجوز له تقليد غيره.



١٠٣ | مَسْأَلَةٌ[5]:

عندنا: أنّ استصحاب الحال في الإجماع المتقدم بعد وقوع الخلاف

---

(١) خبر مبايعة عبد الرحمن بن عوفٍ عثمانَ علىٰ سنة الله ورسوله والخليفتين مِن بعده: أخرجه البخاري (٧٢٠٧).

(٢) ص: (شبههما).

(٣) ص: (اجتهاده).

(٤) (وجب) مكرر في: ص.

(٥) أصول الجصاص (٣٥٣/٣)، المعتمد (٨٨٤/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٢٦٥/٤)، الإشارة في معرفة الأصول (ص ٣٢٣)، التبصرة (ص ٥٢٦)، أصول السرخسي (١١٦/٢)، ميزان الأصول (ص ٦٦٤)، كشف الأسرار (٣٧٧/٣).

بعده ليس بحجةٍ. وقال أصحاب الشافعي رضي الله عنه ونفاة القياس: إنّ ذلك حجةٌ يجب المصير إليه. وهذا كما نقول في المتيمم إذا رأىٰ الماء في الصلاة أنّ صلاته تبطل، ولا اعتبار بالإجماع علىٰ صحة صلاته قبل رؤية الماء، وكما نقول أنّ أم الولد لا يجوز بيعها ولا اعتبار بالإجماع علىٰ جواز بيعها قبل العلوق.

والدليل علىٰ صحة قولنا: أنّ موضع الخلاف غير موضع الوفاق لاستحالة أن [لا] يختلفوا في الموضع الذي لا إجماع فيه؛ وعلىٰ أنّ هذا الضرب مِن الدليل ينقلب علىٰ المستدل به، ولا يجوز أن يكون دليلًا صحيحًا؛ لأنه يقال له[1] في التيمم: إنّا أجمعنا علىٰ وجوب الصلاة، فلا يسقط عنه إلا بالدليل. ويقال له في أم الولد: إنّا أجمعنا أن بيعها لا يجوز ما دام الولد متصلًا بها، فإذا[2] ولدت، لم يجز بيعها إلا بالدليل؛ وإذا كان كذلك: اضمحل هذا [٥٨/ظ] الدليل.

فإن قيل: دخوله في الصلاة متيقنٌ والخروج مشكوكٌ فيه، فلا يزول عنه[3] اليقين.

قيل له: وجوب الصلاة عليه متيقنٌ وسقوطه مشكوكٌ فيه، فلا يسقط بالشك؛ وعلىٰ أنّ براءة الذمة متيقنٌ وشغلها بشهادة شاهدين غير متيقنٍ فيه، ومع ذلك نشغلها بشهادتهما.



(١) ص: (وله).

(٢) ص: (فافإذا).

(٣) ص: (عن).

١٠٤ | مَسْأَلَةٌ[1]:

يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد عندنا، نحو إجماع الصحابة على تكبيرات الجنازة[2] أربعًا. روي ذلك مِن طريق الآحاد. ومِن أصحابنا مَن قال: لا يجوز ذلك.

دليلنا: أنّ الخبر الواحد حجةٌ يجوز وجوب العمل به، فجاز إثبات الإجماع به، كما يجوز بغيره مِن الأدلة.

فإن قيل: الإجماع يوجب العلم ويؤمن فيه الخطأ، فكيف يجوز إثباته بما لا يوجب العلم ويجوز فيه الخطأ؟

قيل له: هذا لا يَلزمنا؛ لأنّا نُجيز حصول الإجماع مِن جهة القياس والاجتهاد وإن كان ذلك لا يوجب العلم ويجوز فيه الخطأ، والإجماع يوجب العلم ويؤمن الخطأ فيه، كذلك في مسألتنا.

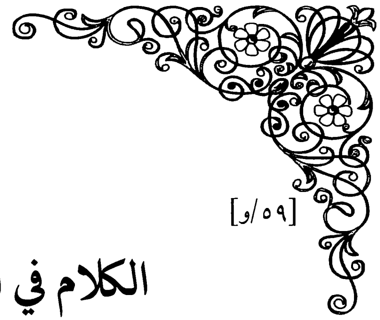
فإن قيل: الاحتجاج بالإجماع تعم البلوى به، فلا يجوز إثباته بخبر الواحد.

قيل له: لا تعم بذلك؛ لأنه يختص العلماء دون العامة، فجاز إثباته بخبر الواحد.

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٥٣٤)، العدة لأبي يعلى (٤/١٢١٣)، أصول السرخسي (١/٣٠٢)، كشف الأسرار (٣/٢٦٥).

(٢) انظر: شرح معاني الآثار (٢٨٦٠)، والسنن الكبرى (٦٩٤٧)، وشرح السنة للبغوي (٥/٣٤٥).




[٥٩/و]

باب القياس
الكلام في القياس وما يتعلق به

بابٌ
في جواز ورود التعبد بالقياس[١]

| ١٠٥ | مذهب أصحابنا وعامة الفقهاء وكثيرٍ مِن المتكلمين: أنه يجوز ورود التعبد بالقياس وأنّ حكم الشرع يمكن استدراكه بذلك. وقال النظّام: لا يجوز ورود التعبد به؛ لأنه لا يمكن الوصول إلىٰ الحكم[٢] الشرعي به. وقال آخرون: لا يجوز ذلك؛ لأنّ الحكيم لا يقتصر بالتكليف علىٰ أدون البيانين[٣] مع قدرته علىٰ أعلاهما، ولا تُعلّق العبادة بالظن الذي يقع الخطأ فيه دون العلم. وقال آخرون: لا يجوز؛ لأنه يؤدي[٤] إلىٰ تضاد الأحكام وتناقضها.

والدليل علىٰ ورود التعبد به وأنّ الحكم الشرعي يجوز أن يستدرك بالقياس هو: أنه لا فرق بين أن ينص الله تعالىٰ علىٰ تحريم النبيذ، ولا بين

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٣/٤)، المعتمد (٧٠٥/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٢٨٠/٤)، العدة للطوسي (٦٥١/٢)، التبصرة (ص ٤١٩)، أصول السرخسي (١١٨/٢)، كشف الأسرار (٢٧٠/٣).

(٢) ص: (حكم).

(٣) ص: (الحكم لا يقتضي بالتكليف علىٰ دون البيانين). والتصويب مِن المعتمد (٢٠٨/٢).

(٤) ص: (لا يؤدي).

أن ينص علىٰ تحريم الخمر ويبين العلة في تحريمها، ثم يأمر بقياس ما وُجد تلك العلة فيه [٥٩/ظ] في الخمر؛ في أنّا نعلم تحريم النبيذ مِن الوجهين جميعًا، وكذلك لو نص علىٰ تحريم الخمر وقال لنا: إذا غلب في ظنكم أنّ العلة في تحريمها «الشدة المطربة»، فقيسوا غيره عليه، في أنّ ذلك يوجب قياس النبيذ عليه ويُعلم به تحريمه. وإذا كان كذلك: عُلم أنّ القياس يجوز أن يكون طريقًا إلىٰ معرفة الأحكام وأنه يجوز ورود التعبد به.

ويبين صحة ما قلناه: أنّ الله ﷻ تعبد المكلف عند معاينة القبلة أن يتوجه إليها[١]، وتعبد عند الغيبة أن يتوجه إلىٰ حيث يغلب في ظنه أنها جهة القبلة، وإن كان التوجه في أحد الموضعين يتبع العلم، وفي الموضع الآخر يتبع الظن، كذلك هذا.

ويبين صحة ما ذكرنا: أنّ الأحكام العقلية في مصالح الدين والدنيا تتبع العلم وقد تتبع الظن والشك؛ ألا ترىٰ أنه إذا غلب في ظنه الخسران في التجارة[٢]: قبح منه ذلك، وإذا غلب في ظنه أنّ في طريقه سبُعًا أو عدوًا: قبح[٣] منه سلوكه، وكان حاله مع الظن[٤] كحاله مع العلم؛ فكذلك لا يمتنع في الشرعيات أن يتعبدنا علىٰ هذين الوجهين بأن يمكّننا مِن العلم بالطريق[٥] إلىٰ [٦٠/و] بعضها، وبأن يجعل طريقًا إلىٰ بعضها عند أمارات شهادتها[٦]،

---

(١) ص: (إليه).

(٢) (في) + ص.

(٣) ص: (قابح).

(٤) (كحاله مع الظن) + ص.

(٥) ص: (الطريق).

(٦) كذا في: ص. ولعلها: ينصبها.

فلا يكون للامتناع[1] مِن ورود التعبد بذلك معنًىٰ.

واحتج مَن خالف في ذلك: أنه لو جاز التعبد بالقياس في الفروع لجاز ذلك في الأصول حتىٰ يتعبد في جميع الأحكام بالقياس.

والجواب: أنّ الأصول يجوز أن يرد التعبد فيها بالقياس إذا كان هناك أصولٌ أُخَرُ يقاس عليها؛ لأنه لو نص علىٰ إثبات الربا في الأرز لصح أن نعرف الربا في غيرها. فأما مع فقد النص علىٰ شيءٍ من الأصول، فإنّ التعبد به لا يصح لعدم الأمارة الموصلة إلىٰ ذلك.

واحتجوا: بأنه لو جاز أن نصل إلىٰ معرفة المصالح بالقياس، لجاز أن نخبر عما يكون في المستقبل بالقياس، فإذا لم يصح ذلك إلا بعد أن نعرف أنه صدقٌ: كذلك لا يصح إلا بعد أن نعرف أنه مصلحةٌ.

والجواب: أنّ الله تعالىٰ ذكره لو نصب أمارةً تدل علىٰ أنّ زيدًا في الدار لصح أن يأمرنا بالخبر عن كونه في الدار، كما صح مثله في الأحكام.

واحتجوا: أنّ المصالح لا تُعلم بالاستدلال والنظر بل طريقها النص، فكيف يجوز ورود التعبد بالقياس فيها؟!

والجواب: أنّ ذلك يُعلم بالنص إلا أنه يُعلم مرةً بظاهره، ومرةً بالاستدلال منه، وكلاهما [٦٠/ظ] معلومٌ به.

واحتجوا: بأنّ القياس فعلنا، فكيف يصح أن نصل إلىٰ ما أراده الله

(١) ص: (الامتناع).

تعالىٰ مِن المصالح بذلك، فاستدلالكم[١] هذا علىٰ التعبد به لا يصح.

والجواب: أن الذي نصل به إلىٰ معرفة الحكم هو ما نصبه[٢] الله تعالىٰ مِن الدليل علىٰ أنّ لنا أن نحمل الفرع علىٰ الأصل بالعلة التي دلَّ عليها دون فعلنا، كما أن بالنص نصل إلىٰ معرفة المراد دون تفكرنا فيه، وفي ذلك سقوط سؤالهم.

واحتجوا: بأنه لمّا لم يصح أن نعلم بعض المصالح إلا بالنص: كذلك سائرها؛ لأنّ ما يعلم جليّه مِن طريقٍ: فكذلك[٣] خفيّه؛ ألا ترىٰ المدركات علىٰ اختلافها: ما علم منها مِن طريقٍ: فجنسُه يُعلم مِن ذلك الطريق، وهذا يمنع بعض الشرعيات بالقياس.

والجواب: أنّ جميع الشرعيات يُعلم بالنص، لكن يعلم بعضها بظاهره وبعضها استدلالًا، لأنه[٤] كما أنّ العقليات: منها ما يُعلم باضطرارٍ، ومنها ما يعلم باستدلالٍ علىٰ مراتب استدلاله، وجميع ذلك يرجع إلىٰ أنه معلوم بالعقل: كذلك هذا.

واحتجوا: بأنّ بعض الشرعيات لو كانت[٥] تُعلم بعلةٍ لجرىٰ[٦] ذلك مجرىٰ العلل العقلية، وكان لا يجوز وجودها إلا وهي موجبةٌ قبل الشرع

---

(١) ص: (هلاذلكم). انظر: المعتمد لأبي الحسين (٢/٢٠٦).

(٢) ص: (نصه).

(٣) ص: (وكذلك).

(٤) ص: (نه)

(٥) ص: (كان).

(٦) ص: (فجرىٰ).

وبعده، وهذا يؤدي إلىٰ أن تكون هذه الأحكام معلومةً قبل الشرع.

[٦١/و] **والجواب**: أنّ العلل الشرعية مخالفةٌ للعلل العقلية؛ لأنّ تلك موجباتٌ وهذه أماراتٌ يتبعها الحكم، فهي كالأسامي التي تعلق الحكم بها، فكما لا يجب أن يكون الحكم ـ شرعًا ـ معلّقًا بالاسم قبل الشرع: كذلك في العلل.

واحتجوا: بأنّ الحكم في الفرع يجب أن يثبت بما يثبت به الحكم في الأصل، وفي الأصل يثبت بالنص ففي الفرع مثله.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يثبت في الفرع بغير ما يثبت في الأصل[١]؛ ألا ترىٰ أنّ العلم بقبح الكذب الذي [لا] نفعَ فيه ولا دفعَ ضررٍ: يُعلم ضرورةً، ثم نقيس عليه الكذب الذي فيه منفعةٌ، فنعلم الفرع لأنّا علمنا به الأصل، كذلك القول فيما سألوا عنه.

فأما النظّام: فإنه يحتج لقوله بأنّ الشرعيات قد تثبت علىٰ وجهٍ لا يصح استدراك فروعها بالقياس؛ لأنّ الله تعالىٰ وفّق بين المختلفين في الحكم وفرَّق بين المتفقين منه، نحو تفريقه بين المني والمذي في الغسل، وفي شعر الحُرّة ووجهها في تحريم النظر، وبين قضاء الصوم والصلاة في حق الحائض إلىٰ ما شاكل ذلك، فلا يصح التوصل[٢] إلىٰ معرفة [٦١/ظ] أحكام الفرع بالقياس.

والجواب عن ذلك: أنّ العقل إنما يمنع أن يُجمع بين الشيئين المختلفين

(١) (والجواب: أنه لا يمتنع أن يثبت في الفرع بغير ما يثبت في الأصل) مكرر في: ص.
(٢) ص: (التوكل).

فيما اختلفا مِن الصفات النفسية كالسواد والبياض، وأن يُفرّق بين المثلين[1] فيما تماثلا مِن الصفات النفسية: كالسوادين والبياضين. وأما ما عدا ذلك، فلا يمتنع أن يُجمع بين المختلفين في الحكم الواحد؛ ألا ترىٰ أنّ السواد والبياض قد اجتمعا في منافاة الحُمرة وما يجري مجراها مِن الألوان. وقد يكون القعود في الموضع[2] الواحد مرةً حسنًا إذا كان فيه نفعٌ لا ضرر فيه، وقد يكون مرةً قبيحًا إذا كان فيه ضررٌ مِن غير نفعٍ يوفي عليه، وإن كان القعود في ذلك الموضع متفقًا. وقد يكون القعود في مكانين مجتمعين في الحسن حسنًا بأن يكون في كل واحدٍ منهما نفعٌ لا ضرر فيه وإن كانا مختلفين؛ علىٰ أنّ ما ذكره يؤيد[3] صحة القياس؛ وذلك أنّ المثلين في العقليات إنما يوجب تساوي حكمهما[4]، لأنّ كل واحدٍ منهما قد ساوىٰ الآخر فيما لأجله وجب الحكم: إما لذاته كالسوادين أو لعلةٍ أوجبت[5] ذلك كالأسودين، وهكذا القول في [٦٢/و] المختلفينِ، وعلىٰ هذه الطريقة بعينها يجري القياس؛ لأنّا إنما نحكم للفرع بحكم الأصل إذا شاركه في علة الحكم، كما أنّ الله تعالىٰ إنما ينص علىٰ حكمٍ واحدٍ في الشيئين إذا اشتركا فيما له وجب الحكم فيهما. فقد بان لك أنّ ما ذكره دلالةٌ علىٰ صحة ما ذكرناه.

واحتج أيضًا: بأنّ الفرع الشرعي قد يكون مشبهًا لأصلين: أحدهما يقتضي التحريم والآخر التحليل، فلا يكون أحدها بالرد إليه أولىٰ مِن الآخر،

---

(١) ص: (المنزلين).

(٢) ص: (المواضع).

(٣) ص: (يومئذ).

(٤) ص: (مساوي حكمها).

(٥) ص: (أوجب).

ولا يصح(١) الحكم فيه بحكم الأصلين لتضادهما، فإذا كان كذلك: وجب ألّا يصح الرد إلىٰ شيءٍ مِن هذه الأصول؛ لأنّ أحدًا لم يفصل بين الفرع المشبه الأصلين لكونه مشبهًا له، وإنما يرد إليه لكونه أشبه به منه بغيره، ولا يجوز عندنا أن يتجاذبه أصلان إلا وهو بأحدهما أشبه منه بالآخر. ومِن الناس مَن جوّز تساويه مع الأصلين في الشبه.

وأُجيب(٢) عن هذا السؤال: بأن يكون المجتهد مخيرًا في رده إلىٰ أيّ الأصلين شاء كما خُيّر الإنسان في الكفارات الثلاث.

فأما مَن قال أنّ التعبد بالقياس لا يصح؛ لأن الحكيم(٣) لا يقتصر بالمكلَّف علىٰ أدون البيانين مع قدرته علىٰ أعلاهما:

والجواب عنه: أنّ ذلك لا يمتنع إذا علم الله تعالىٰ أنّ مصلحة المكلف فيه مِن حيث [٦٢/ظ] تلحقه المشقة في التوصل إلىٰ معرفة الحكم فيكون أعظم لثوابه.

وأما مَن امتنع مِن التعبد بالقياس لأنّ ذلك يقتضي تعليق العبادة بالظن(٤) الذي يقع الخطأ فيه، وذلك لا يجوز مع قدرة الحكيم علىٰ تعليقه بالعلم.

فالجواب عنه: أنك إن كنت تمنع مِن تعليق الحكم بالظن جملةً: فإنّا بَيَّنّا أنه في الشريعة ما لا يحصىٰ، نحو تعليق الجزاء بالمثل، والتوجه إلىٰ

(١) (فيه) + ص.
(٢) ص: (أجاب)
(٣) ص: (الحكم).
(٤) في الأصل: فالظن.

الكعبة مع التعبد، وتقدير النفقات. وإن أردت أنّ تعليقه بالعلم أولىٰ: فقد بيَّنا أنه إذا حصل في تعليقه[1] بالظن زيادة صلاحٍ، لم يُنكَر أن يكون ذلك أولىٰ[2].



(١) (بالعلم أولىٰ فقد بينا أنه إذا حصل في تعليقه) مكرر في: ص.

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١٢٨٨، ١٢٨٩).

بابٌ
في إثبات ورود التعبد بالقياس[1]

١٠٦ | إنَّ الذي[2] عليه مذهب مشايخنا: أنَّ التعبد بالقياس قد ورد مِن جهة السمع، وأنه لا يعلم التعبد بذلك مِن جهة العقل، وهو مذهب كثيرٍ مِن المتكلمين. ومِن المثبتين للقياس مَن قال: إني أعلم ورود التعبد به عقلًا. ومِن نفاة القياس مَن يقول: إن الله تعالىٰ قد دل أنه لم يتعبدنا بالقياس، ولو ورد التعبد [به:] جاز. ومنهم مَن يقول أنه لم يجد دليلًا يدل علىٰ ورود التعبد به، ولو [٦٣/و] وجدتُ دليلًا لقلتُ به.

والدليل علىٰ [أنَّ] التعبد قد ورد به: اتفاقُ الصحابة علىٰ القول بالقياس؛ لأنهم اختلفوا في مسألة الجد والحرام ومسألة الإيلاء ومسألة المشتركة[3] وغيرها، فلم يكن فيهم إلا قائلٌ بالقياس ومصوّبٌ[4] للقائل به غيرُ منكرٍ عليه،

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٣/٤)، المعتمد (٧٢٤/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٢٩١/٤)، التبصرة (ص ٤٢٤)، كشف الأسرار (٢٧٤/٣).

(٢) ص: (الذين).

(٣) = وهي زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم، وسميت بذلك نسبةً إلىٰ تشريك عمر بن الخطاب ﷺ في الثلث من الميراث بين الإخوة الأشقاء والإخوة من الأم. وتسمىٰ أيضًا بالحمارية والمشرّكة واليمّيّة والحجرية والمنبرية، انظر: أحكام القرآن للجصاص (٢٤/٣)، المغني لابن قدامة (٢٨٠/٦)، أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب (٢٥/٣)، حاشية الصاوي علىٰ الشرح الصغير (٦٥٢/٤)، الفوائد المنتخبات (١٣٣/٣).

(٤) ص: (متصوب).

ولو كان القياس خطأً: فقد كانوا أجمعوا علىٰ الخطأ، فأظهروا النكير فيما بينهم.

فإن قيل: قد روي عن ابن عباسٍ أنه أنكر علىٰ زيد بن ثابتٍ قوله في الجد[1].

قيل له: هذا إنكارٌ مِن قائسٍ علىٰ[2] قائسٍ، فلا يصح التعلق به في نفي القياس، وإنما يجوز أن يتعلق به في أنّ [هل] كل مجتهدٍ مصيبٌ أم لا؟ وسنجيب عنه في ذلك الفصل.

دليلٌ آخرُ: وهو أنه ظهر عنهم القول بالرأي واستفاض ذلك، وهو عبارةٌ عن القياس دون النص، فإنْ وُصف النص به، فعلىٰ ضربٍ مِن المجاز. فمِن ذلك ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة أنه قال: «أقول فيها برأيي»[3]، وقول عمر: «أقضي برأيي»[4]، وصوّب فيما رأىٰ عمر رضي الله عنه[5]، وقول عثمان لعمر رضي الله عنهما: «إن نتبع رأيك فرأيك رشيدٌ، وإن نتبع رأي مَن قبلك فنعم ذو الرأي كان»[6]. وقال عليٌّ[7] رضي الله عنه في أمهات الأولاد: «كان رأيي ورأي عمر ألّا يبعن ثم رأيت بيعهن»[8]، وقول ابن مسعودٍ في قصة [٦٣/ظ] بَرْوَع[9] بنت

(١) سيأتي تخريجه في صفحة ٣٧٣.

(٢) (ما) + ص.

(٣) ابن أبي شيبة (٣١٦٠٠)، الدارمي (٣٠١٥)، السنن الكبرىٰ للبيهقي (١٢٢٦٣).

(٤) مصنف عبد الرزاق (١٠/٢٦١ ـ ٢٦٣).

(٥) كذا في: ص!

(٦) مصنف عبد الرزاق (١٠/٢٦٣)، (١٩٠٥١)، (١٩٠٥٢).

(٧) ص: (قال وعليّ).

(٨) تقدم تخريجه.

(٩) ص: (في بروع).

واشقٍ: «أقول فيها برأيي»[١]. وكل ذلك يدل علىٰ أنهم قالوا في المسائل بالقياس، ولا يجوز أن يكون المراد بالرأيِ: العلمُ؛ لأنّ بعضهم رجع عن ذلك، والمعلومُ لا يرجع عنه العالم.

ويدل علىٰ ذلك ما ظهر عن عليٍّ وزيدٍ رضي الله عنهما مِن المقاسمة في مسألة الأخ والجد، فشبّه أحدهما ذلك بغُصنَي شجرةٍ، وشبّهه[٢] الآخر بجدولَي نهرٍ[٣]، وشبّه ابن عباس رضي الله عنهما أبا الأب بابن الابن[٤]. ورجوع عمر إلىٰ التشريك لما قيل له: «هب[٥] أنّ أبانا كان حمارًا»[٦]؛ لأنه تشبيهٌ[٧] له علىٰ مساواة الإخوةِ مِن الأب والأمِّ: الإخوةَ مِن الأم فيما يستحقون به الإرث. وكذلك ما ظهر عنهم في مسألة الحرام، وتشبيه بعضهم ذلك بالإيلاء وبعضهم بالطلاق الثلاث. وكل ذلك يدل علىٰ اتفاقهم علىٰ القول بالقياس، ويُبطل قول مَن قال بأنهم اختلفوا في هذه المسائل علىٰ سبيل الصلح والوساطة؛ علىٰ أنّ ادعاء ذلك [لا] يثبت[٨] مِن قائله؛ لأنّ القوم كانوا يتناظرون في ذلك ويبحثون عنه قبل حدوث الحوادث ويفرّعون عليه؛ علىٰ أنّ فيما اختلفوا فيه ما لا يصح الصلح فيه نحو: تحريم الفروج وتحليلها مثل مسألة الحرام والبتة وغيرها.

---

(١) أحمد (٤٠٩٩)، (٤٢٧٦)، أبو داود (٢١١٦)، والترمذي (١١٤٥) وغيرهم.
(٢) ص: (سبه).
(٣) عبد الرزاق في المصنف (١٩٠٥٨)، والدارقطني في السنن (٤١٤٠)، والبيهقي السنن الكبرىٰ (١٢٤٢٨).
(٤) سيأتي تخريجه في صفحة ٣٧٥.
(٥) ص: (هبك).
(٦) الحاكم في المستدرك (٧٩٦٩)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٢٤٧٣).
(٧) ص: (بتشبيه).
(٨) ص: (ثبت).

فإن قيل: ادعاء إجماعهم علىٰ القول بالرأي لا يصح ؛ لأنه روي عنهم النكير علىٰ مَن قال بالرأي. روي عن عمر أنه قال: «أعيتهم [٦٤/و] الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي»[١]، وقال عليٌّ: «لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولىٰ بالمسح مِن ظاهره»[٢]. وقال أبو بكرٍ: «أي أرضٍ تقلني أو سماء تظلني إذا قلتُ في القرآن برأيي»[٣]، وروي عن الشعبي وجماعةٍ مِن التابعين الإنكارُ وتعظيمُ الأمر فيه[٤].

قيل له: إنّا وإن قلنا بالقياس وادعينا اتفاقهم عليه، فلسنا نمتنع مِن فساد القياس في بعض القياس في بعض المواضع ؛ لأنّ القياس الصحيح له شروطٌ، متىٰ أخل بها فسد، فيُحمل إنكارهم للرأي علىٰ الرأي الفاسد، وقولُهم به علىٰ الرأي الصحيح حتىٰ يحصل الجمع[٥] بين الأمرين ؛ ألا ترىٰ أنّ عمر رضي الله عنه أنكر الرأي مع وجود الأحاديث وذلك موضع إنكارٍ، وأنكر أبو بكر رضي الله عنه القول في كتاب الله بالرأي، وفي كتاب الله ما لا يجوز أن يقال فيه بالرأي. وكذلك قول عليٍّ: «لو كان الدين بالقياس»، إنما أراد به القياس مع النص ؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله: «لكني رأيت آثار أصابع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علىٰ ظاهر خفيه»، وكذلك الجواب عما رُوي عن التابعين.

(١) الدارقطني في السنن (٤٢٨٠)، والبيهقي في المدخل (٢١٣)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢٠٠١)، والخطيب البغدادي في الكفاية (ص ٤).

(٢) أبو داود (١٦٢).

(٣) الموطأ، رواية أبي مصعب (٢٠٧٩)، سعيد بن منصور في التفسير (٣٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٠١٠٧).

(٤) انظر: جامع بيان العلم وفضله (٢/٢٠٧ ـ ٢١٨).

(٥) ص: (يحمل الجميع).

ويدل علىٰ ما قلناه: قول معاذٍ لرسول الله ﷺ أنه يجهد رأيه عند عدم النص في الكتاب والسنة وتصويبُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [٦٤/ظ] علىٰ ذلك[١]، وروي عن ابن عباسٍ نحوُ ذلك[٢]. وعن عمر في رسالته إلىٰ أبي موسىٰ الأشعري: «قس الأمور برأيك»[٣]، وكل ذلك دلالةٌ علىٰ ما ذهبنا إليه.

فإن قيل: يجوز أن يكون ما اختلف فيه الصحابة إنما ذهبوا فيه إلىٰ نصٍّ خفيٍّ أو حكومةٍ فيه بأحكام العقل أو قالوا فيه بأقل ما قيل.

قيل له: لو كان مع بعضهم نصٌّ: لأظهرَ، ولكان يُفضي ذلك إلىٰ الإنكار والتبري؛ علىٰ أنهم استعملوا المقاييس، وذلك يُبطل ما قالوه مِن هذه الوجوه، وعلىٰ أنّ فيما اختلفوا فيه ما ينافي ما في العقول، وعلىٰ[٤] أنه ظهرت المقايسة فيهم، وعلىٰ أنّ فيما اختلفوا فيه ما لا يصح القول فيه بأقل ما قيل.

واحتج المخالف: بقوله: ﴿لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[٥]، وبقوله: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ[٦]﴾[٧]، وقوله: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ﴾[٨]، [وقوله]: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠٣٤٦).

(٣) الدارقطني (٤٤٧١)، البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠٣٤٧)، (٢٠٥٣٧).

(٤) ص: (علىٰ).

(٥) الحجرات: ١.

(٦) ص: (تعملون).

(٧) البقرة: ١٦٩.

(٨) الإسراء: ٣٦.

وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾[1].

والجواب عن جميع هذه الآيات: أنّ القول بالقياس قولٌ بما يُعلم؛ لأنّ الدلالة إذا دلت علىٰ صحة القياس: صار ذلك الحكم بمنزلة المنصوص عليه، وخرج أن يكون: تقدموا بين يدي الله ورسوله، وقولًا عليه بالكذب وبما لا يُعلم. أَوَلَا ترىٰ أنّ هذه الآيات لا يصح التعلق بها في إبطال الاجتهاد في جهة الكعبة وفي تقويم [٦٥/و] المُتلفات وقبول الشهادات؛ وإذا لم يصح التعلق بها في ذلك: كذلك في نفي ورود[2] التعبد بالقياس.

واحتجوا بقوله تعالىٰ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[3]، وبقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا [عَلَيْكَ] ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾[4]، وبقوله: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[5]، وبقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[6].

والجواب عن جميعه: أنّ الدليل إذا دل عليها صحة[7] القياس وأوجب الحكم بما يؤدي إليه كما أوجب الحكم بما أجمعوا عليه: صار ذلك مِن جملة ما بُيّن في الكتاب، ولم يَعْنِ تعالىٰ ذكرُه أنه بيّن كل شيءٍ في الكتاب مفصلًا، لوجود أشياءَ ليس حكمها مذكورًا في الكتاب. وإنما عنىٰ به أنه بيّن

---

(١) النحل: ١١٦.

(٢) ص: (ورد).

(٣) الأنعام: ٣٨.

(٤) العنكبوت: ٥١.

(٥) النحل: ٨٩.

(٦) المائدة: ٣.

(٧) (جه) + ص.

الأحكام إما مفصّلًا وإما مجملًا ، والقياس مِن جملة ما بيّن به أو بيّن بالسنة فوقعت الكفاية به ، ولم يحصل به صفة تفريطٍ .

واحتجوا بقوله: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾(١) .

والجواب: أنّ ذلك خطابٌ لرسول الله ﷺ ، ولم يكن له أن يحكم بالقياس ؛ علىٰ أنّ الحكم بالقياس حكمٌ بما أنزل الله تعالىٰ علىٰ التأويل الذي بيّنّاه .

واحتجوا بقوله: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾(٢) .

والجواب: أنّ ما قيل فيه بالقياس فهو بأمر الله ، وهو حكمٌ [٦٥/ظ] مِن أحكام الله .

وكذلك الجواب عن قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾(٣) ، أنّ القول بالقياس ردٌّ إلىٰ الله والرسول ؛ لأنه بأمرهما(٤) .

واحتجوا بقوله: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾(٥) ، والقياس فيه اختلافٌ كثيرٌ ، فيجب أن يكون مِن عند غير الله .

والجواب: أنّ الآية نزلت في نفي التناقض عن القرآن وتقرير كونه معجزًا ؛ علىٰ أنه لو كان مطلقًا لم يصح التعلق به ؛ لأنّ القياس غير مختلفٍ

(١) المائدة: ٤٩ .
(٢) الشورىٰ: ١٠.
(٣) النساء: ٥٩ .
(٤) ص: (يأمرهما).
(٥) النساء: ٨٢.

فيه وإن أوجب أحكامًا مختلفةً، كما أنّ النص غير مختلفٍ فيه وإن أوجب أحكامًا مختلفةً.

واحتجوا: بأنّ جميع الحوادث منصوصٌ عليها ومعلومٌ بالنقل[1] أحكامُها، فيجب أن يُستغنىٰ في طلبها[2] عن القياس؛ لأنّ القياس إنما يُحتاج إليه عند عدم النص.

والجواب: أنّ الحوادث الشرعيةَ حكمها يُطلب مِن جهة الشرع لا مِن جهة العقل، وقد ثبت أنه لا نص علىٰ جميعها لِما ظهر مِن اختلاف الصحابة في أحكام الحوادث والرجوع إلىٰ الشبيه[3] فيها؛ وعلىٰ أنه لو ثبت ذلك: لم يمنع ذلك مِن صحة التعبد بالقياس؛ لأنه لا يَمنع أن يُعلم الحكم بأدلةٍ كثيرةٍ.

واحتجوا: [٦٦/و] بأنّ القياس إما أن تثبتوه بطريقٍ يوجب العلم وهو التواتر[4] أو بطريقٍ يوجب غالب الظن. لا يجوز إثباته بالطريقة الثانية؛ لأنّ القياس أصلٌ مِن الأصول، فلا يجوز إثباته بغلبة الظن. ولا يجوز أن يكون ثبوته مِن طريقٍ يوجب العلم؛ لأنه لو كان بيانًا[5] بهذه الطريقة لَمَا وقع الخلاف فيه، ولَعَلِمَ مخالفوكم منه مثل ما علمتم.

والجواب: أنه ثبت[6] مِن طريق يوجب العلم ـ وهو إجماع الصحابة ـ

(١) ص: (بالعقل).

(٢) ص: (طلبه).

(٣) ص: (النسبيه).

(٤) (بطريقٍ يوجب العلم وهو التواتر) مكرر في: ص.

(٥) كذا في: ص. ولعل الصواب: ثابتًا.

(٦) ص: (يثبت).

ونُقل نقلًا مستقصًى(١)، إلا أنّ مخالفَنا عدل عن ذلك بضرب مِن التأويل، كما اختلف الناس في كثيرٍ مِن الأصول وعدل بعضهم عن الأدلة لِشُبَهٍ عرضت لهم.



١٠٧ | مسألةٌ(٢):

والنص على علة الحكم قبل ورود التعبد بالقياس لا يوجب الحكم فيما وجد فيه تلك العلة بحكم المنصوص عليه. مثاله: أن يقول النبي ﷺ: «حرمت السكر لأنه حلوٌ»، أنّ ذلك لا يوجب تحريم كل حلوٍ حتى يدل الدليل على ورود التعبد بالقياس في الشرعيات، وإلى هذا ذهب كثيرٌ مِن أصحابنا، وبه قال الجعفران.

وقال النظّام: إنّ ذلك يوجب الحكم في كل ما توجد فيه تلك [٦٦/ظ] العلة، وبه قال الشافعي، وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي.

والدليل على صحة القول الأول: أنّ هذه الشرعيات إنما حسن التعبد بها لِما فيها مِن المصلحة الداعية إلى التمسك بالعقليات. وقد نبّه الله ﷻ على ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾(٣)، فأخبر

(١) كذا في: ص. ولعل الصواب: مستفيضًا.

(٢) انظر: أصول الجصاص (١٥٥/٤)، (١٥٨/٤)، المعتمد (٧٥٣/٢)، العدة لأبي يعلى (١٣٧٢/٤)، التبصرة (ص ٤٣٦)، المستصفى (ص ٣٠١)، كشف الأسرار (٢٩٤/٣)، تيسير التحرير (٢٥٩/١).

(٣) العنكبوت: ٤٥.

أنها تدعو إلىٰ ترك ما في العقل اجتنابه. وإذا كان كذلك، فكل ما يدعو إلىٰ فعل الشيء لا يدعو إلىٰ فعل أمثاله، بدلالة أنّ العاقل إذا أكل شيئًا لأنه حلوٌ، لم يأكل جميع ما شاركه في الحلاوة في تلك الساعة، فلا يمتنع أيضًا أن يكون الحكم المنصوصُ عليه مصلحةً للمكلَّف، فلا يكون ما شاركه في تلك العلة مصلحةً له. فإذا لم يمتنع ذلك لم يجز أن يحكم لغير المنصوص عليه بحكم المنصوص عليه وإن وُجدت فيه العلة التي ورد بها النص(١).

فإن قيل: التعليلُ إذا لم يُفد(٢) وجوب حمل غيره عليه كان بمنزلة عدمه، وذلك غير جائزٍ، كما لا يجوز لو كان التعبد قد ورد بالقياس في الشرعيات.

قيل له: فائدة التعليل غير مقصورةٍ علىٰ ما ذكرت، بل يفيد علمًا بالوجه الذي لأجله صار الفعل مصلحةً للمكلف، وإن لم يجب حمل غيره عليه إذا شاركه في العلة؛ ألا ترىٰ أنّ الله تعالىٰ نص علىٰ علة [٦٧/و] إيجاب الصلاة بقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾(٣). تقديره: أوجبتُ عليكم الصلاةَ؛ لأنها تنهىٰ عن الفحشاء، ولم يكن النص عليها موجبًا لحمل غيرها عليها، كذلك كل علةٍ منصوصٍ عليها فهذه صفتها، وليست هذه حالها إذا كان القياس قد تقدم ثبوته وورد الشرع به؛ لأنّ التعبد بالقياس إنما هو: **رد الفرع إلىٰ نظيره بالعلة الجامعة منهما**.

إن قيل: لو جاز ألّا يكون غير المنصوص عليه في حكم المنصوص

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٣٧٧/٤).

(٢) ص: (يفيد).

(٣) العنكبوت: ٤٥.

عليه إذا شاركه في علة الحكم: لجاز ألّا يكون النهي عن التأفف موجبًا للنهي عن الشتم والضرب؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك: فما أنكرتم مثله في مسألتنا.

قيل له: إنما كان النهي عن التأفيف موجبًا لما ذكرت؛ لأنّ اللفظة موضوعةٌ في اللغة لما ذكرت وليست هذه حال التعليل؛ لأنّ تعليل[1] الحكم غير موضوعٍ في اللغة لحمل غيره عليه، بدلالة أنّ تعليل الصلاة بكونها ناهيةً عن الفحشاء والمنكر لا يوجب حمل غيرها عليها.

فإن قيل: ما تقولون في النص علىٰ علة الترك: هل يوجب غيرَ المنصوص عليه في حكم ما نص عليه؟ مثل أن تقول: «لا تأكل السكر؛ لأنه حلوٌ».

قيل له: مِن شيوخنا[2] مَن فصّل بين الفعل والترك في هذا الباب وقال: إنّ علة الترك إذا وجدت [٦٧/ظ] في غير المنصوص عليه [وجب تركه]، فأما علة الفعل فلا توجب ذلك؛ وذلك أنّ السمع لم يرد بخلاف موجبات العقول؛ فما كان يدعو إلىٰ ترك الفعل[3]، يدعو إلىٰ ترك نظيره إذا شاركه في علة الترك، بدلالة أنّ العاقل إذا لم يأكل الشيءَ لأنه[4] حلوٌ، لم يأكل في ذلك الوقت جميع ما شاركه في الحلاوة فليس كذلك حكم العقل، لأنه قد يفعل الشيء لعلةٍ وإن لم يفعل أمثاله.



(١) ص: (التعليل).
(٢) = هو أبو عبد الله البصري. انظر: المعتمد (٧٥٣/٢).
(٣) ص: (العقل).
(٤) ص: (لا).

١٠٨ | مسألةٌ[١]:

لا يجوز عندنا أن يقول الله تعالىٰ لنبيه عليه السلام: «احكم بما ترىٰ، فإنك لا تحكم إلا بالصواب». فخالف في ذلك مُويس[٢] بن عمران وقال: إنّ ذلك جائزٌ، وأنّ هذه كانت حال رسول الله ﷺ، فيما لم يرد به النص كان يحكم به.

دليلنا: أنّ هذه الشرعيات إنما يحسن تكليفها لِما فيها مِن المصلحة، ولا طريق لأحدٍ إلىٰ معرفة ذلك إلا الله تعالىٰ؛ لأنه العالم بعواقب الأمور. وكما لا يجوز أن يأمر بالكتابة مَن لا علم له بها فيقول: «اكتب فإنك إذا كتبت وقعتْ منك علىٰ الوجه الذي يقع مِن العالم»؛ كذلك لا يجوز أن يقول له: «احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب».

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢/٢٤٥)، المغني للقاضي عبد الجبار، قسم الشرعيات (ص ١٢٣)، المعتمد (٢/٨٨٩)، العدة لأبي يعلىٰ (٥/١٥٨٧)، تيسير التحرير (٤/٢٣٦).

(٢) ص: (موسىٰ). وهو كذلك في بعض المصادر الأصولية، والصواب مُويس بالتصغير، كذا ضبطها غير واحدٍ، كالدارقطني في المؤتلف والمختلف (٤/١٦٦) وابن ماكولا في الإكمال (٧/٢٣١) وابن ناصر الدين الدمشقي في توضيح المشتبه (٨/٣٠٧). وهو مُويس بن عمران، أحد المتكلمين، كان مِن أصحاب النظام؛ يروي عنه الجاحظ في مؤلفاته كالبيان والتبيين والحيوان والبخلاء وغيرها، فيكون في طبقة شيوخه. وقال ابن ناصر الدين: ذكره المرزباني في معجمه وقال: قال دعبل: له أشعارٌ حسنةٌ، وضرب المأمون عنقه بسرخس لاتهامه إياه بقتل الفضل بن سهل. لكن يشكل علىٰ ذلك أنّ أبا القاسم البلخي (ت٣١٩هـ) ذكره ضمن أعلام المعتزلة مِن أهل زمانه، والله أعلم.
انظر: مقالات البلخي (ص ١٦٨)، فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار (ضمن ثلاث رسائل في طبقات المعتزلة) (ص ٢٧٩)، نكت الكتاب المغني (ص ٣٤١، ٣٤٢)، التمهيد لأبي الخطاب (٤/٣٧٤).

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون إخبار [٦٨/و] الله تعالىٰ أنّ نبيه ﷺ لا يختار إلا ما هو صوابٌ، ولا يحكم إلا بالحق: دليلًا علىٰ أنّ ما يحكم به يكون مصلحةً، ويصير كأنّ الله تعالىٰ نص علىٰ ذلك؟

قيل له: إنّ إخبار الله تعالىٰ بذلك لا يتمكن به المكلف مِن معرفة المصلحة بما يختاره ما لم يعرّفه أنّ المصلحة في كذا وكذا، كما أنّ إخباره المكلفَ أنه إذا(١) اختار فعل ما يستحيل وقوعه منه وقع الفعل منه علىٰ الوجه الذي يقع مِن القادر عليه: لا يتمكن به المكلف مِن الفعل ما لم يُقْدره الله تعالىٰ عليه. فإذا صح هذا، ولم يأمر الله تعالىٰ نبيه ﷺ بفعل ما يستحيل حدوثه منه: كذلك لا يجوز أن يأمره بالحكم بما يختاره دون أن يوحي إليه، فيكون ما يختاره صوابًا ومصلحةً.

فإن قيل: ليس مِن شرط جواز الحكم أن يكون الحاكم عالمًا بكونه مصلحةً؛ ألا ترىٰ أنّ الحاكم في الحادثة مِن طريق الاجتهاد لا يعلم أنّ ما حكم به صوابٌ ومصلحةٌ، بل يتبع حكمه في ذلك غالبَ الظن، ومع هذا فإنّ حكمه كان جائزًا وحَسُن التعبد به؛ كذلك لا ينكر أن تكون هذه سبيل قوله لنبيه ﷺ: «احكم بما تراه، فإنك لا تحكم إلا بالصواب».

قيل له: ليس هذا مما ذكرته بسبيلٍ، وذلك أنّ الله تعالىٰ [٦٨/ب] بيَّن للمجتهد الطريقَ الذي يوصله إلىٰ الحكم في الحادثة، ولم يبيِّن له كيفية الحكم فيما يريد أن يحكم فيه. فنظير ذلك ألا يكون الله تعالىٰ قد تعبدنا بالقياس في الشرعيات، فلا يجوز لنا أن نحكم بها مِن طريق الاجتهاد.

---

(١) (إذا) مكرر في: ص.

وهكذا الجواب إن سأل سائلٌ فقال: إنما جاز أن تكون المصلحةُ فيما يختاره للمكفّر عن يمينه مِن الأشياء الثلاثة لمّا خير فيها، فما أنكرتم مثله ههنا، وذلك أنّ الله تعالىٰ قد نص علىٰ كل واحدٍ مِن الأشياء الثلاثة، وبيَّن أن المصلحة في كل واحدٍ منها[1] كهي في غيرها[2] حيث خيّره في الجميع، فأما ههنا فلم ينص له علىٰ الحكم فيما يختار الحكم به.

إن قيل: أليس يجوز أن يقع منه فعل ما هو مصلحةٌ له في الدنيا مِن اختيار منافعها ودفع مضارّها وإن لم ينص له علىٰ ذلك؟ فما أنكرتم مثله في مصالح الدين.

قيل له: لو كان الأمر علىٰ ما ذكرت: لوجب أن يجوز له الحكم فيما يختار الحكم فيه، وإن لم يخبره الله تعالىٰ، فإنه لا يحكم إلا بالحق، كما يكون له فعل ما يجرّ به منافعَ الدنيا ويدفع به مضارّها، وإن لم يخبره الله تعالىٰ بأنّ ما يختار فعله مِن ذلك يؤديه إلىٰ النفع [٦٩/و] في الدنيا، فلما لم يجز له ذلك في باب الدين وإن جاز مثله في باب الدنيا: علمنا أنّ أحدهما لا يجوز أن يُجعل أصلًا للآخر؛ علىٰ أنه لما جاز العلم بمنافع الدنيا ومضارّها مِن غير وجود نصٍّ عليها؛ لأنّ هناك طريقًا[3] يوصل إليها وهو ما جرت به العادة في إجراء[4] منافعها ودفع مضارّها: وليست هذه المصالح في باب الدين؛ لأنه ليس لها في العقل [طريق يوصل إليها، بل] طريق معرفتها

---

(١) ص: (منهما).

(٢) ص: (غيره).

(٣) ص: (طريق).

(٤) ص: (احران).

السمع، فلما لم يَرد بها سمعٌ: لم يكن لنا إليها سبيلٌ.

واحتج المخالف: بأنّ النبي ﷺ قد يحكم في أشياء باختياره دون وجود نصٍّ، نحو ما روي أنه قال في مكة «**لا يُختلىٰ خلاها و[لا] يعضد شجرها**»، قال العباس: يا رسول الله ﷺ، إلا الإذخر. فقال «**إلا الإذخر**»(١). ونحو ما روي عنه أنه سئل عن الحج فقيل له: «أفي كل عام هو؟ قال: «**لا، ولو قلت نعم لوجب**»(٢)، فدلَّ ذلك علىٰ أنه لو قال نعم، لوجب الحج في كل عامٍ.

ولأنّ السنّة تُضاف إليه، وحقيقةُ هذه الإضافة تقتضي أنه هو المحرِّم دون غيره، وحقيقتها تقتضي أنه هو الحاكم بها دون أن يوحىٰ إليه.

وبما(٣) روي أنّ موسىٰ عليه السلام أثبت الأحكام مِن جهته إلا عشر آياتٍ أنزلها(٤) الله تعالىٰ عليه.

وبقوله: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ/[٦٩/ب] عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾(٥)، وحقيقة هذه الإضافة تقتضي أنه هو المحرِّم دون غيره.

والجواب عن الأول: أنه يجوز أن يكون عليه السلام أراد أن يقول: إلا الإذخر،

---

(١) البخاري (١١٢)، ومسلم (١٣٥٥) من حديث أبي هريرة.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) ص: (بما).

(٤) ص: (أنزل).

(٥) آل عمران: ٩٣.

فسبقه العباس بالمسألة، فقال: إلا الإذخر، ولو لم يسأله لقال ذلك. ويجوز أن يكون أمر باستثناء ذلك عند المسألة وترك الاستثناء إن لم يسأل؛ لأنه علم المصلحة في ذلك، وذلك لا يكون إلا بوحيٍ.

وأما الجواب عن الثاني: أنّ المراد به: لو قلت نعم لوجب؛ لأني لا أقول [إلا] مِن جهة الوحي.

وأما كون السنة مضافةً إليه: فإنه لا يمنع أن يكون سنّها بالوحي الذي نزل عليه؛ ألا ترىٰ أنّ جميع الشريعة تضاف إليه كإضافة السنة إليه، وإن كان الله تعالىٰ هو الذي شرعها ولم يكن كلها بيانًا بقوله باتفاقٍ.

وأما قوله: إنّ موسىٰ أثبت الأحكام مِن جهته: فدعوًىٰ، وليس كل وحيٍ ينزله الله تعالىٰ علىٰ الأنبياء يظهر للناس ويقفون[1] عليه، فكذلك قوله: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَآءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾، فليس فيه أنه حرّمه مِن غير وحيٍ، بل يجوز أن يكون حرّم علىٰ نفسه بدليلٍ دلّه عليه مِن جهة الاجتهاد؛ لأنه يجوز عندنا تعبد الأنبياء بالاجتهاد في أحكام شرائعهم[2].



(١) ص: (ويقفوا).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٥/١٥٨٧، ١٥٨٨).

| ١٠٩ | مسألة:

في أنّ الطريق إلى إثبات الحكم الشرعي بالقياس هو السمعُ دون العقل عندنا، ولا يجوز إثباته إلا سمعًا[١].

[٧٠/و] مِن أصحاب الشافعي [مَن قال]: إنّ كل مشتبهينِ: حكمهما[٢] واحدٌ، مِن حيث اشتبها في العقل إلا أن يخص بعض ذلك دليلٌ. وقد بَيَّنَّا فيما تقدم أنه إنما يحسن التعبد بهذه الشرعيات لما فيها مِن المصالح؛ فإنّ الفعل[٣] إذا كان مصلحةً لعلةٍ: لم يجب أن يكون [ما] شاركه في تلك العلة مصلحةً، فإذا كان كذلك: لم يجز إثبات الحكم الشرعي بالقياس ولم يرد السمع بذلك.

ويدل علىٰ فساد ذلك أنّ المثلين قد يختلف حكمهما في العقل مع كونهما مشتبهين؛ لأنّ القعود في بعض المواضع يحسن إذا كان فيه نفعٌ لا ضرر، ولو كان فيه ضررٌ يوفي علىٰ النفع: قَبُح ذلك، فاختص أحد القعودين بحكمٍ فارق الآخر فيه وإن كانا[٤] مشتبهين.

فإن قيل: إنما اختلف حكم ما ذكروه لقيام الدلالة علىٰ تخصيصه بما هو واجبٌ في العقل، فلا يمنع ذلك صحةَ الأصل الذي ذكرنا مِن وجوبه عقلًا.

---

(١) انظر: المعتمد (٧٧٣/٢)، بذل النظر (ص ٦١٦).

(٢) ص: (حكمها).

(٣) ص: (العقل).

(٤) ص: (فإن كانا).

قيل له: هذا خطأٌ؛ وذلك لأنّ ما هو موجبٌ بالعقل، فإنّ تخصيصه ذلك ببعض الحال[1] دون بعضٍ ولو كان المشتبهان[2] ما ذكرت: لم يجز أن يختلف حكمهما[3] بحالٍ.

إن قيل: أليس[4] يجوز عندكم[5] تخصيص العلل الشرعية؟! فهلا جاز تخصيص العلل العقلية.

قيل له: [العلل] الشرعيةُ غير موجبةٍ، وإنما [٧٠/ظ] هي أمارات الأحكام كالأسامي؛ ألا ترىٰ أنها قد كانت موجودةً غيرَ موجبة الأحكام. وليست هذه حال العلل العقلية؛ لأنها موجبةٌ لما تعلق بها؛ ألا ترىٰ أنه لا يجوز وجودها غيرَ موجبةٍ لما تعلق بها في حالٍ مِن الأحوال. فقد وضح لك الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: لمّا لم يجز أن تخلو الحادثة مِن حكم الله تعالىٰ فيها مِن حظرٍ وإباحةٍ وإيجابٍ أو ندبٍ، ولم يكن علىٰ حكمها نَصٌّ: وجب أن يكون طريق الحكم فيها قضية العقول في اجتهاد الرأي والاستدلال.

قيل له: هذا لا يدل علىٰ أنّ الحكم فيها[6] [بالعقل] دون ورود السمع بذلك؛ ألا ترىٰ: إنْ طلّق امرأةً مِن نسائه بعينها ثم جهلها: لم يجز أن يرجع

(١) ص: (المحال).
(٢) ص: (المشتبهين).
(٣) ص: (حكمها).
(٤) ص: (ليس).
(٥) ص: (عليكم).
(٦) ص: (فيما).

في الحكم بكونها مطلّقةً إلىٰ الاجتهاد، وإن كان قد علم أنّ المطلقة واحدةٌ منهن. كذلك عِلمُنا أنّ لله تعالىٰ في الحادثة حكمًا لا يبيح لنا الاجتهاد في طلب حكمها دون ورود التعبد بالاجتهاد في أحكام[1] الشرع، فقد بان لك فساد هذا السؤال.



١١٠ | مسألةٌ[2]:

عندنا يجوز[3] القياس علىٰ أصلٍ لم يرد[4] نصٌّ بتعليله ولا اجتمعت الأمة علىٰ أنه معلَّلٌ. وزعم بشر المريسي: أنّ الأصل المردود إليه الفرعُ، إذا لم يكن منصوصًا علىٰ علته أو مُجمعًا علىٰ تعليله: لم يجز [٧١/و] قياس الفرع عليه، وإليه ذهب قومٌ مِن أصحابنا.

والدليل علىٰ فساد هذا القول: أنّا قد بَيَّنَّا فيما سلف: أنّ الأحكام الشرعية يصح استدراكها مِن طريق القياس، وإذا لم يكن الأصل الذي بَيَّنَّا الحكم فيه مما يمنع أن تكون المصلحة في القياس عليه: لم يجز أن [يكون] عدم النص والإجماع علىٰ تعليله مانعًا مِن صحة القياس عليه.

واحتج المخالف: بإجماعنا علىٰ امتناع جواز القياس علىٰ الصلوات

(١) ص: (الأحكام).

(٢) انظر: أصول الجصاص (١٤٦/٤)، المعتمد (٧٦١/٢)، (٧٩٤/٢)، العدة (١٣٦٤/٤)، المسودة (ص ٤٠١)، أصول السرخسي (١٤٩/٢)، كشف الأسرار (٢٩٤/٣).

(٣) ص: (لا يجوز).

(٤) ص: (المراد).

الخمس لعدم النص علىٰ علتها، وكونها غير متفقٍ علىٰ تعليلها؛ فكذلك كل ما هذه حاله: لا يجوز أن يقاس عليه.

والجواب: أنّ الصلواتِ إنّا لم نُجز القياس عليها؛ لأنّ الأمة أجمعت علىٰ المنع مِن[1] ذلك، وقد [ثبت] ذلك في غيرها، فلا يجوز أن يكون بمثابتها[2].



١١١ | مَسْأَلَةٌ:

في أنه هل يجوز أن يكون جميع ما يحكم به مِن طريق القياس مرادًا بالنص[3]؟

إلىٰ هذا ذهب بعض مشايخنا. وقال بعض المتكلمين: لا يصح أن يحكم في جميع ذلك أنه مراد[4] بالنص.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: أنّ ما يحكم به المجتهد مِن طريق القياس مرادٌ منه، ولذلك يكون مطيعًا لله تعالىٰ. وإذا كان كذلك وكان الحكم في الأصل المنصوصِ عليه مرادًا بالنص: [٧١/ظ] وجب أن يكون في الفرع بهذه المثابة، ولا يشبه هذا: القياس علىٰ أصلٍ غير منصوصٍ عليه، وإن كان

(١) ص: (مع).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١٣٦٧).

(٣) انظر: العدة: (٤/١٣٦٩)، المسودة (ص ١٦٧).

(٤) ص: (مرادا).

المجتهد مطيعًا لله تعالىٰ فيه؛ لأنه لا نص هناك يوجب في الأصل، فإنما ثبت بإجماعٍ أو ما يجري مجراه فيستحيل أن يقال إنه مرادٌ بالنص ولا نص هناك.

يبيِّن صحة ما قلناه: أنّ الحكم المجمعَ عليه، إذا كان له ذكرٌ في الكتاب أو في السنة: كان الإجماع صادرًا عن ذلك النص؛ وإن لم يكن له ذكرٌ فيهما، لم يكن الإجماع صادرًا عن نصٍّ. كذلك القياس علىٰ أصلٍ منصوصٍ عليه: كان الحكم الذي حكم به مِن جهة القياس مرادًا بذلك النص.

واحتج المخالف: بأنه لم يجز أن يراد بالعبادة الواحدة معنيان مختلفان في حالةٍ واحدةٍ، وكان الحكم المحكوم به مِن جهة القياس مخالفًا في المعنىٰ لحكم الأصل المنصوص عليه كقياس الجصّ علىٰ البر(١)، والزعفران والقطن علىٰ الذهب والفضة: لم يجز أن يحكم بأنه مرادٌ بالنص الموجب بحكم الأصل.

والجواب: أنّ الحكمين إذا كانا مختلفين: جعلنا النص كأنّ الله تكلم به مرتين: أراد به أحد(٢) المعنيين في وقتٍ، والمعنىٰ الآخر في وقتٍ آخرَ، كما قلنا في آية القرء وآية الصلاة أنه إذا أراد به مرةً الحيضَ ومرةً الطهرَ، [٧٢/و] ومرةً الفرضَ ومرةً النفلَ(٣).



(١) ص: (النور).

(٢) ص: (إحدىٰ).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٣٧٠/٤، ١٣٧١).

١١٢ | مسألةٌ:

في أنّ ما يثبت مِن طريق القياس، يجوز القياس عليه[١].

كان الشيخ أبو بكر ﷺ يقول: ما ثبت مِن جهة القياس وهو مختلفٌ فيه، فإنه يجوز أن يقاس عليه غيره، مثل البيع الموقوف إذا ثبت جوازه بضربٍ مِن القياس أو نحوه: جاز لنا أن نقيس عليه غيره مِن النكاح الموقوف بعلةٍ أنه عقدٌ له مُجيزٌ. وحكىٰ عن أبي[٢] الحسن الكرخي ﷺ [أنه] كان يأبىٰ ذلك ويقول: لا معنىٰ أن تحمل الذرة علىٰ الرز؛ لأنّ كل واحدٍ منهما مساوٍ الآخرَ فيما لأجله قيس علىٰ البرّ، فليس أحدهما بأن يقاس علىٰ الآخر أولىٰ مِن الآخر أن يقاس عليه.

فالدليل علىٰ صحة القول الأول: أنّ الفرع إنما قيس علىٰ الأصل لعلةٍ تجمعهما؛ كذلك الفرع إذا اجتمع مع الفرع بعلةٍ: جاز أن يقاس عليه.

فإن قيل: لما كان كل واحدٍ مِن الفرعين مختلفًا فيه لم يكن أحدٌ منها بأن يجعل أصلًا للآخر أولىٰ مِن الآخر أن يجعل أصلًا له.

قيل له: لا يمتنع أن تختلف العلل في المسائل مع اتفاق أحكامها؛ ألا ترىٰ أنّ أصحابنا قد قالوا في الخارجين[٣] إذا أقام أحدهما البينة علىٰ البيع،

---

(١) انظر: أصول الجصاص (١٢٧/٤)، المعتمد (٧٠٠/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٣٦١/٤)، التبصرة (ص ٤٥٠)، المسودة (ص ٣٩٧)، تيسير التحرير (٢٨٨/٣).

(٢) ص: (أبي عن).

(٣) الخارج هو البريء عن وضع اليد علىٰ عينٍ والتصرف بها. انظر: شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر أفندي (٣٣٣/٤).

والآخر على الهبة والقبض ولم يوقتا: أنّ بينة الشراء أولى؛ لأنّا لمّا عدمنا التاريخ حكمنا بوقوعهما [٧٢/ظ] معًا، فيكون الملك بالشراء أولى[1]؛ لأنه لا يحتاج في حصوله إلى قبضٍ. وقالوا: فإن أقام أحدهما البينة على الهبة والقبض والآخر على الرهن والقبض، كان الرهن أولى؛ لأنه بمنزلة البيع في أنه يتعلق به ضمان الدين كما يتعلق بالبيع ضمان الثمن، فقاسوا الرهن على البيع بهذه العلة، وإن كانت العلة في تقديم البيع على الهبة فيما قدمناه. وعلى هذا قالوا فيمن أقام البينة على ابتياع عبده مِن سيده فأقام العبدُ البينةَ أنه أُعتق: أنّ العتق أولى؛ لأنّ فيه قصاصين[2] كالبيّنتين على البيع ومع أحدهما قبضٌ، أنّ صاحب[3] القبض أولى، ثم جعلوا التدبير بمنزلة العتق في كونه[4] أولى مِن الشراء بعلة أنّ الدين لا يلحقه الفسخ كالعتق، وإن كانت العلة في تقديم العتق على الشراء ما ذكرناه أولًا دون هذه العلة. كذلك لا ينكر أن يحمل أحد[5] الفرعين على الآخر بعلّةٍ غير علة الأصل ولا يمنع هذا مِن صحة القياس.



(١) ص: (سو). انظر: المبسوط للسرخسي (١٦/١٦٦).
(٢) ص: (قصاصان).
(٣) ص: (صاحبه).
(٤) ص: (كود).
(٥) ص: (على).

١١٣ | مسألة:

في المخصوص مِن جملة القياس هل يقاس عليه[1]؟

مذهب أصحابنا: أنّ المخصوص مِن جملة القياس لا يجوز أن يقاس عليه إلا أن يكون معللًا أو مجمعًا علىٰ جواز القياس عليه، أو يكون مما لم يفصل أحدٌ بينه وبين المخصوص، فيكون حكمه حكم ما [٧٣/و] خص مِن جملة القياس. وقال أصحاب الشافعي: يجوز القياس عليه كما يجوز علىٰ غيره.

دليلنا: أنّ استعمال الشيء مع وجود ما ينافيه لا يصح، ولما كان القياس مانعًا مما ورد دونه الأثر: لم يجز لنا استعمال القياس فيه؛ لأنه لو جاز ذلك لم يكن فرق بينه وبين سائر الأصول، فكان يخرج حينئذٍ مِن كونه مخصوصًا مِن جملة القياس.

فإن قيل: هذا المعنىٰ موجودٌ في المخصوص إذا ورد معللًا، ومع ذلك فقد أجزتم القياس عليه.

قيل له: إذا ورد معللًا، فكلما وُجدت تلك العلة فيه يصير كالمنصوص عليه، فكان [ما] نُصّ عليه أولىٰ مِن قياس الأصول، وليست هذه حال المخصوص العاري مِن التعليل؛ لأنه لا يوجد فيه ما يبطل قياس الأصول، فلهذا افترق الأمران؛ وعلىٰ أنّ العلة المنصوص عليها أولىٰ مِن العلة

(١) انظر: أصول الجصاص (١١٦/٤)، العدة لأبي يعلىٰ (١٣٩٧/٤)، التبصرة (ص ٤٤٨)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٥٥٥/٢٠).

المستنبطة، كما أن الحكم المنصوص عليه أولىٰ مِن المستنبط. ويبين صحة ذلك: أنّ ما يشهد له أصلان أولىٰ مما يشهد له أصلٌ واحدٌ، فلما كان قياس الأصول يشهد له جميع الأصول، وقياس ما ورد به الأثر لا يشهد له إلا أصلٌ واحدٌ ـ وهو الأثر ـ كان قياس الأصول أولىٰ بالاعتبار [٧٣/ظ] مِن قياس ما ورد به الأثر.

احتج المخالف: أنه لما ثبت القول بالقياس: وجب أن يجوز القياس علىٰ كل أصلٍ حتىٰ يمنع منه مانعٌ.

وبأنّ العموم أقوىٰ مِن الأصول وأعلىٰ رتبةً؛ فلما جاز القياس علىٰ المخصوص مِن جملة العموم، فَلَأَنْ يجوزَ القياس علىٰ المخصوص مِن جملة الأصول أولىٰ.

وبأنه لما أمكن تعليله: وجب أن يجوز القياس عليه كما يجوز القياس علىٰ سائر الأصول لمّا جاز تعليلها(١).

وبأنه لما جاز القياس علىٰ ما ورد بخلاف القياس العقلي، فَلَأَنْ(٢) يجوزَ القياس علىٰ ما ورد بخلاف الشرع أولىٰ.

الجواب عن الأولىٰ هو أن نقول: إنّ حكم قياس الأصول لما كان ثابتًا قبل ورود الأثر: وجب إجراء حكمه في جميع المواضع إلا أن يمنع منه مانعٌ مِن توقيفٍ أو اتفاقٍ. فلما منع الأثر بقاء حكم القياس فيما ورد الأثر به: خصصنا ذلك الموضع للأثر الوارد فيه، وما عداه فحكم القياس ثابتٌ فيه

(١) ص: (تعليها).
(٢) ص: (فلا).

علىٰ ما كان عليه.

وأما الجواب عن الثاني: وهو أنّ العموم لم يكن يمنع ما ورد به الخصوص؛ لأنّ دلالة التخصيص تُبيّن عن كون لفظ العموم مقصورًا علىٰ ما أريد به؛ لأنّ التخصيص [٧٤/و] لا يتراخىٰ عنه، وليست هذه حال قياس الأصول؛ لأنه كان يمنع مما ورد به الأثر، فلما خص منها ما ورد به الأثر: وجب أن تبقىٰ دلالة قياس الأصول فيما عداه علىٰ ما كان عليه؛ علىٰ أنه لا فرق بين الموضعين؛ وذلك أنّ تخصيص العموم إن كان بما يمنع منه القياس: لم يجز القياس عليه مثل مسألتنا، وإن كان لا يمنع منه القياس: فهو مفارقٌ [لِما] يمنع منه القياس، **وهكذا الجواب عن احتجاجه الثالث**[1].

وأما قوله: «إنه لما جاز القياس علىٰ ما ورد بخلاف قياس العقل: كذلك هذا» فخطأٌ، وذلك أنّ الشرع لا يَرِد بما يمنع العقل منه، وإنما يرد بما يجوّزه العقل، فنظيره أن يرد الأثر بما لا تمنع منه الأصول، فيجوز القياس عليه، فدل علىٰ أنّ الفرق بين الموضعين واضحٌ.

ولو سلمنا هذه القضية[2] - وذلك أنّ القياس الشرعيَّ وخبرَ الواحد قد ثبت حكمهما في خلاف قياس العقل، ولا يجوز ثبوت حكمهما في خلاف قياس النص، وإذا كان كذلك -: لم يمتنع أيضًا أن يختلف حكم القياس العقلي والقياس الشرعي في باب جواز القياس علىٰ المخصوص مِن جملة أحدهما، [٧٤/ظ] وامتناع جواز ذلك في المخصوص مِن جملة الآخر[3].

---

(١) ص: (الثالثة).

(٢) (القضية) مكرر في: ص.

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١٤٠٨).

١١٤ | مسألةٌ:

في أنّ الحدود والكفارات لا يجوز إثباتهما بالقياس[١].

اتفق شيوخنا المتأخرون على أنّ ذلك لا يجوز. ومعناه أن لا يجوز إيجاب حد الزنا على اللوطي قياسًا على الزاني، ولا يجوز إيجاب حد السرقة على الخائن والغاصب والمختلس قياسًا على السارق. ومثل إيجاب حد القذف على المعرِّض قياسًا على القاذف، ومثل إثبات الكفارة في قضاء رمضان قياسًا على رمضان. وقال بعض أصحاب مالكٍ والشافعي رحمة الله عليهما أنّ ذلك جائزٌ.

دليلنا: موجب القياس: هو حصول الشبه بين الفرع وبين بعض الأصول، وهذا المعنى متى حصل في اللوطي سقط الحد؛ ألا ترى أنّ الوطء إذا حصل فيه الشبه بالوطء المباح والشبه بالوطء المحظور: كوطء أحد الشريكينِ الجاريةَ بينهما: صار ذلك موجبًا لسقوط الحد. فلما كان مقتضى القياس مؤثرًا في سقوط الحد: لم يجز أن يكون له مدخلٌ في إثبات الحد.

ويدل على ذلك: أنّ الحد حقٌّ الله تعالى مقدَّرٌ كالصلاة والزكاة ونحوهما، [٧٥/و] فلما لم يجز إثبات أعداد الركعات والنُّصُب في الزكاة بالقياس: كذلك لا يجوز إثبات الحدود به.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ مقادير عقوبات الإجرام لا تُعلم إلا مِن طريق

(١) انظر: أصول الجصاص (١٠٥/٤)، المعتمد (٧٩٤/٢)، العدة لأبي يعلى (١٤٠٩/٤)، التبصرة (ص ٤٤٠)، أصول السرخسي (١٦٣/٢).

التوقيف؛ لأنّ العقوبات إنما تستحق علىٰ الإجرام بحسب ما يحصل بها مِن كفران النِّعَم؛ ومعلومٌ أنّ مقادير نعم الله تعالىٰ علىٰ عباده لا يعلمها إلا الله سبحانه. وإذا كان كذلك، وكان[1] الحد عقوبةً مستحقةً علىٰ الفعل، ولم يكن لنا سبيلٌ إلىٰ معرفة مقدار العقوبة علىٰ ذلك الفعل إلا من جهة التوقيف: لم يجز لنا إثبات الحد بالقياس.

فإن قيل: قد أثبتم الحد بالاستحسان في مسألة الزوايا[2]، فهلا أثبتموه بالقياس!

قيل له: الاستحسانُ في قبول الشهادة ثم الحدُّ ثابتٌ بالنص، وعلىٰ أنه ليس بحدٍّ مبتدأً، فسقط هذا السؤال. وقد روي عن أبي يوسف إثبات الحد بخبر الواحد، فيجوز أن يقال علىٰ قوله: يجوز إثباته بالقياس، ويجوز أن يقال: إنّ خبر الواحد مقدَّمٌ علىٰ القياس فيجوز إثباته به ولم يجز بالقياس[3].



(١) ص: (كان).

(٢) ص: (الرمانا). والتصويب مِن المصادر الأصولية. ينظر علىٰ سبيل المثال: البرهان (٢/٥٨٤)، المسألة (٨٧٠)، إحكام الفصول (٢/٦٩٤)، أصول السرخسي (٢/٢٠١)، نفائس الأصول (٨/٣٦٠٩، ٣٦١٥)، الإبهاج (٦/٢٢٥٢).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١٤١١ ـ ١٤١٣).

١١٥ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ الحكم، هل يجوز إثباته بالقياس وإن [لم] ينص عليه في الجملة أم لا[١]؟

اتفق القائلون بالقياس علىٰ جواز إثبات الحكم الشرعي بالقياس [٧٥/ظ] وإن لم يكن منصوصًا عليه في الجملة ولا في التفصيل. وقال بعض المتكلمين: لا يجوز أن يثبت بالقياس مِن الأحكام إلا ما قد نُصّ عليه في الجملة، ويكون حظ القياس الإبانةَ [عن] تفصيله[٢] والكشفَ عن موضعه.

والدليل علىٰ فساد هذا القول: اتفاق الصحابة علىٰ استعمال القياس في أحكامٍ ليس عليها نصٌّ، كالحرام والبتّة والخليّة والبريّة والتسوية[٣] والتفضيل في العطاء، وما يجري هذا المجرىٰ مِن الأحكام التي طريقها الاجتهاد، وليس عليها نَصٌّ علىٰ وجهٍ مِن الوجوه.

فإن قيل: في مسألة الحرام قد[٤] ورد بها النص وهو قوله: ﴿لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[٥]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾[٦].

قيل: ليس فيما ذكرت دلالةٌ علىٰ حكم الحرام، وإنما فيه المنع مِن

(١) انظر: المعتمد (٢/٨٠٩)، العدة لأبي يعلىٰ (٤/١٣٦٧)، التبصرة (ص ٤٤٣).

(٢) ص: (بفضله). والتصويب من العدة (٤/١٣٦٨).

(٣) ص: (القر). والتصويب من العدة (٤/١٣٦٩).

(٤) ص: (وقد).

(٥) المائدة: ٨٧.

(٦) التحريم: ١.

التحريم، والصحابةُ إنما اختلفت في التحريم الواقع: كيف حكمه؟ وهذا ليس[1] فيه نصٌّ، وهكذا الخلّية والبريّة والبتّة.

يدل عليه: أنَّا قد دلّلنا فيما سلف على كون[2] القياس حجةً وكونِه دينًا لله، وإذا كان كذلك: وجب أن يكون حكمه ثابتًا في جميع الأحوال إلا أن يمنع[3] منه مانعٌ[4].



| ١١٦ | مَسْأَلَةٌ:

في الأسماء: هل يجوز إثباتها مِن طريق القياس أم لا[5]؟

اتفق أصحابنا وأكثر القائلين [٧٦/و] بالقياس على أنه لا مدخل [للقياس] في إثبات الأسامي، وإنما يُرجع في إثبات الاسم اللغوي إلى أهل اللغة، وفي الشرعيِّ إلى صاحب الشريعة.

وزعم ابن سريج[6]: أنّ الأسامي يجوز إثباتها بالقياس، فأثبت وطء

(١) ص: (السر).
(٢) (حجة) + ص.
(٣) ص: (يمتنع).
(٤) قارن بالعدة لأبي يعلى (١٣٦٧/٤ - ١٣٦٩).
(٥) انظر: أصول الجصاص (١٠٥/٤)، (١٠٩/٤)، العدة لأبي يعلى (١٣٤٦/٤)، التبصرة (ص ٤٤٤)، قواطع الأدلة (٢٨٢/١)، أصول السرخسي (١٥٦/٢)، البحر المحيط (٢٥٥/٢).
(٦) ص: (ابن شريج).

البهيمة بما قاس علىٰ وطء المرأة، ثم[1] حَكَمَ الحد عليه بالآية، وأثبتوا[2] النبيذ خمرًا بالقياس ثم حرّموه بالآية.

دليلنا: أنّ الأسماء اللغويةَ طريقُ استدراكها: اصطلاحُ أهل اللغة عليها ومواضعتهم لها، حتىٰ يشترك في معرفتها جميعُ أهلها؛ ألا ترىٰ أنّ مَن سمىٰ الماء خبزًا والخبز ماءً: لم يصر ذلك اسمًا لما سماه أهل اللغة، بل مَن فعل ذلك كان منسوبًا إلىٰ الهذيان ومتجاهلًا عند أهل اللسان.

وإذا كان كذلك، وكان ما يثبت بالقياس يختص بمعرفته القائس دون غيره: لم يجز أن يكون للقياس حَظٌّ في إثبات الأسماء اللغوية، ووجب[3] أن تكون الأسماء الشرعية بهذه المثابة؛ لأنّ مِن حُكم الأسماء الشرعية أن يشترك في معرفتها جميعُ أهل الشرع كاسم الصلاة والزكاة والصوم، وإذا لم يكن للقياس حَظٌّ في إثبات الاسم اللغوي: كذلك في الاسم الشرعي.

واحتج المخالف: بأنّ أحكام الشرع لمّا كان بعضها مستدركًا مِن جهة [٧٦/ظ] القياس: وجب أن يكون كذلك حكم الأسماء.

وبأنا وجدنا العصير: إذا حصلت فيه الشدةُ سمي خمرًا، وإذا زالت الشدةُ لم يسمَّ خمرًا؛ فعلمنا أنّ الأسماء تجري في بابها مجرىٰ الأحكام التي تثبت بوجود معاني[4]، وتزول بزوالها.

---

(١) (علىٰ) + ص.
(٢) ص: (فأثبتوا).
(٣) ص: (وجب).
(٤) كذا في: ص. وهو جائز.

وبأنه لمّا جاز إثبات الأسماء الأعلام مِن غير رجوعٍ إلىٰ أهل اللغة: فلا يمتنع مثله في الأسماء اللغوية.

والجواب عن الأول: أنّ الأحكام لا يجوز أن تكون أصلًا للأسامي في هذا الباب؛ لأنّ أحوال المكلفين قد تختلف في الأحكام؛ فيكون بعضهم متعبَّدًا بحظر شيءٍ، وبعضهم متعبَّدًا بإباحة ذلك الشيء بعينه في تلك الحال؛ كحظر الفطر علىٰ المقيم في شهر رمضان مِن المستطيع له وإباحتِه للمسافر، وكتحريم الصوم علىٰ الحائض وإيجابه علىٰ الطاهر ونحو ذلك مِن الأحكام التي لا تُحصىٰ كثرةً. وليست هذه حالَ الأسماء؛ لأنّ أحوال المكلفين لا تختلف فيها؛ ألا ترىٰ أنه جائزٌ أن يكون بعضهم متعبدًا بتسميةٍ لا يكون غيره متعبدًا بها. فإذا كان كذلك: لم يمتنع إثبات الأحكام بالقياس، وامتنع جواز ذلك في الأسماء؛ لأنّ مِن حكمها أن يكون جميعُ أهل الشرع واللغة في معرفتها سواءً، وليس مِن حكم الأحكام [٧٧/و] تساوي المكلفين فيه.

وأما قوله: «إنّ الخمر اسمٌ للعصير إذا اشتد»: فباطلٌ؛ وذلك لأنّ العصير إذا حدثت فيه الحموضة سُمي خلًّا، كما إذا حصلت فيه الشدة المخصوصة سُمي خمرًا. ولما لم يجز إجراء تسمية الخل علىٰ كل ما وُجدت فيه الحموضة: كذلك لا يجوز إجراء اسم الخمر علىٰ كل ما وُجدت فيه الشدة؛ علىٰ أن بينا أن أسماء اللغة إنما يُرجع فيها إلىٰ واضعيها والمصطلحين عليها، فكيف يجوز قياس غير الخمر علىٰ الخمر مع اختصاص بعض الناس بهذه التسمية دون بعضٍ!

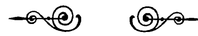
جوابٌ آخرُ: وهو أنّا نقول: إنّ الاسم إذا أثبتَّه[١] بالقياس لا يخلو: أن

---

(١) ص: (أثبت).

يكون اسمًا لما سمّيتَه عند أهل اللغة والشرع أو يكون اسمًا له عندك أنت وحدك. فإن قلت إنه اسمٌ عند جميع أهل اللغة والشرع: ظهر فساد قولك؛ لأنّ جميعهم لم يشتركوا في معرفة ذلك. إذْ لو اشتركوا فيها لم يحتج إلىٰ إثباتها بالقياس. فإن قلتَ إنه اسمٌ عندك أنت وحدك: لم تكن هذه التسمية معتبرةً؛ لأنّ الله تعالىٰ إنما يخاطبنا بلغة العرب دون لغتك التي تضعها وتختص بها.

وأما قوله: «لما ثبتت أسماء الأعلام مِن غير جهة إجماع أهل اللغة، كذلك هذا»: فخطأٌ؛ وذلك لأنّ أسماء الأعلام هي اللغات قُصد بها التمييز بين الأشخاص [٧٧/ظ]، لا تفيد أكثر مِن ذلك، وأنّ[(١)] لكل أحدٍ أن يسمي ابنه بما شاء مِن الأسماء، سواءٌ شاركه في ذلك الاسمِ غيره أو لم يشاركه، وسواءٌ عرفه أهل اللغة أو لم يعرفوه، ومثل هذا غير سائغٍ في أسماء اللغة؛ ألا ترىٰ أنه لو خالف اللغة فسمىٰ الرجلَ بعيرًا أو البعير حمارً لكان مخطئًا عند العقلاء، داخلًا في جملة الأغبياء[(٢)].



(١) ص: (أن).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١٣٥٣).

١١٧ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ اللفظ يُفهَم مِن فحواه ما يُفهم مِن نصه، وأنه لا يسمى قياسًا وإنما هو فحوى الخطاب(١).

يزعم بعض نُفاة القياس: أنّ قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾(٢) لا يدل على المنع مِن الإضرار بالوالدين بغير التأفيف مِن الضرب ونحوه. وزعم بعض أصحاب الشافعي: أنّ ما هذه صفته مِن الأحكام فهو قياسٌ جليٌّ، وذلك نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾(٣) أنّ الضرب ونحوَه مِن الإضرار بالوالدين يكون ممنوعًا منه لمعنى هذا اللفظ، وهذا كقوله: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾(٤)، أو قوله: ﴿مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾(٥)، وقوله: ﴿لَا(٦) يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾(٧). قال: وذلك أنّ مفهوم هذه الألفاظ يستوي في فهمه الخاصة والعامة، ويستدرك في أول وهلةٍ مِن غير نظرٍ واستدلالٍ. قال: وأما القياس الخفيُّ: فهو ما يوصل إلى المعنى [٧٨/و] الموجب للحكم بالنظر والاستدلال.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٤/٩٩)، العدة لأبي يعلى (٤/١٣٣٣)، التبصرة (ص ٢٢٧)، أصول السرخسي (٢/٢٤١)، شرح تنقيح الفصول (ص ٥٣)، كشف الأسرار (١/٧٣)، تيسير التحرير (١/٩٤).

(٢) الإسراء: ٢٣.

(٣) الإسراء: ٢٣.

(٤) النساء: ١٢٤.

(٥) فاطر: ١٣.

(٦) ص: (ما).

(٧) سبأ: ٣.

اعلم أنّ ما سماه القياس الجلي فليس بقياسٍ عند أصحابنا، وإنما هو مفهوم الخطاب وفحواه. وذلك أنّ القياس: ما يختص بفهمه أهل النظر والاستدلال والتأمل بحال الفرع[1] والأصل. فأما ما دل عليه فحوىٰ الخطاب الذي ذكره: فإنه يستوي فيه العالم والعامي الذي لم يدر بالقياس، فكيف يجوز إجراء اسم القياس عليه؟! وعلىٰ أنّ الكلام في التسمية واللغة لا وجه له إذا حصل الوفاق علىٰ المعاني. وهذا القائل قد وافقَنا علىٰ المعنىٰ في ذلك وإن خالفنا في التسمية، فيجب أن يكون الكلام في إبطال قول مَن نفىٰ أن يدل فحوىٰ الخطاب الذي قدمنا ذكره علىٰ ما وصفناه.

دليلنا: أنّ أهل اللغة لا يختلفون أنّ مَن نهىٰ عن التأفيف لوالديه: لم يجز أن يُباح له تناولهما بالشتم والضرب؛ كما أنّ مَن أمر بتعظيم زيدٍ: عقل منه ترك الاستخفاف به؛ كما أن مَن وُصف بالعجز عن حمل الشيء اليسير، عقل منه عجزه عن حمل ما هو فوقه؛ ومَن دفع هذا: تجاهل وخرج عن حد مَن يُناظَر.

احتج المخالف: بأنّ ما عدا التأفيف لا يخلو مِن أن يكون حسنًا أو قبيحًا؛ فإن كان قبيحًا لم يكن للأبوين مِن الاختصاص به ما ليس لغيرهما، فلا يكون لتخصيصهما بكف [٧٨/ظ] ذلك عنهما معنًىٰ، وإن كان حسنًا، لم يجز النهي عنه؛ لأنّ النهي عن الحسن قبيحٌ. وإذا كان كذلك: وجب أن يكون حكم اللفظ مقصورًا علىٰ النهي عن التأفيف دون غيره.

والجواب: أنّ هذا المعنىٰ بعينه موجودٌ [في النهي] عن التأفيف؛ لأنه

(١) ص: (الفراع).

لا يخلو مِن كونه حسنًا أو قبيحًا:

فإن كان قبيحًا: فلا معنىٰ لتخصيص الأبوين، وإن كان حسنًا: لم يجز النهي عنه. ويبطل أيضًا بالدلائل التي دلت عنده علىٰ المنع مما عدا[1] التأفيف مِن الضرب والشتم؛ لأنّ القسمين اللذينِ ذكرتهما موجودان فيه، ومع ذلك لم يكن مُخرجًا لها مِن كونها مانعةً مما عدا التأفيف، كذلك تخصيص الوالدين بالكف عن التأفيف لهما لا يمنع أن يكون ما عدا التأفيف داخلًا في حكم النهي.

إن قيل: فما وجه تخصيص الوالدين بذلك والناس [في] الشرع[2] سواءٌ في وجوب كف الأذىٰ عنهم؟

قيل له: إنّ الوالدين قد ثبت لهما مِن الخدمة ما ليس لغيرهما؛ ألا ترىٰ أنّ الابن إذا ورث قصاصًا علىٰ أبيه: لم يكن له أن يستوفيه منه، وإن كان لغير الابن يستوفي في ذلك منه، وقد منع النبي ﷺ حنظلة بن أبي عامرٍ عن قتل والده الكافر مع [٧٩/و] [كونه] محاربًا[3]، فكانت المصلحة للابن ألّا يفعل بوالديه ما استحق عليه مِن العقاب؛ لأنه إذا وجب عليه أن يمتنع مِن الإضرار بوالديه لكون[4] إنعامهما عليه ولزوم حقهما له: كان ذلك داعيًا له إلىٰ الامتناع مِن معصية الله تعالىٰ لعظم إنعامه عليه وكثرة إحسانه إليه[5].

(١) ص: (عند).
(٢) ص: (سرع).
(٣) انظر: الإصابة (٢/١١٩).
(٤) ص: (كان).
(٥) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١٣٣٨).

١١٨ | مَسْأَلَةٌ:

في الاستدلال مِن طريق العكس[(١)].

عند أصحابنا كلهم: أنّ الاستدلال بالشيء مِن طريق العكس صحيحٌ، كالاستدلال على وجه الطرد، وذلك مثل استدلالهم على طهارة دم السمك بأنه يؤكل بدمه، فدل ذلك على طهارته. الدليل عليه: عكسه؛ وهو أنّ سائر الحيوانات التي دماؤها نجسةٌ لا تؤكل بدمائها. وزعم بعض أصحاب الشافعي: أنّ هذا الضرب مِن الاستدلال لا يصح، وسَمَّوْهُ قياسَ العكس[(٢)].

دليلنا: قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾[(٣)]؛ فاحتج على الذين أشركوا بعجزهم ـ عن أن يخلقوا مثل خلقه ـ على تفرده بالوحدانية.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ الأحكام الشرعية [٧٩/ظ] إنما[(٤)] يحسن تكليفها[(٥)] لِما فيها مِن المصلحة للمتعبَّد، وإذا كان كذلك، ولم يمتنع مِن الحكم أن تكون المصلحة في أن يحكم للشيء بخلاف حكم نظيره إذا شاركه في المعنى الموجب للحكم: لم يمتنع أيضًا أن يكون الاستدلال مِن طريق العكس دليلًا يجب القول به، كما يجب القول بالقياس مِن جهة الطرد.

---

(١) انظر: العدة لأبي يعلى (١٤١٤/٤)، اللمع (ص ٢٥٤)، شرح اللمع (٨١٩/٢)، الواضح (٤٠٧/٢)، نشر البنود (٢٥٦/٢).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلى (١٤١٤/٤).

(٣) الرعد: ١٦.

(٤) ص: (لما).

(٥) ص: (تكليفا).

إن قال قائلٌ: كيف يكون تحليل الشيء دليلًا علىٰ تحريم غيره، وفسادُ الشيء في بعض المواضع دليلًا علىٰ جوازه[1] في بعضها؟ ولئن جاز هذا: فما أنكرتم أن يكون كفر زيدٍ دليلًا علىٰ إيمان عمرٍو، وأن يكون وجود خالدٍ دليلًا علىٰ عدم بكرٍ؟! ولمّا لم يجز ذلك، فما أنكرتم: مثله في مسألتنا.

قيل له: نحن [لم] نجعل تحليل الشيء دليلًا علىٰ تحريم غيره، وإنما قلنا إنّ تحليل الشيء أو تحريمَه إذا تعلق بمعنًىٰ مِن المعاني، وعَدِمَ ذلك المعنىٰ في نظيره: كان عدمه[2] دليلًا علىٰ أنّ نظيره مخالفٌ له في الحكم، كما قلنا في دم السمك: أنّ المعنىٰ الذي أوجب نجاسة دم غيره مِن الحيوانات لما عَدِمَ في السمك: استدللنا به علىٰ طهارة دم السمك.

فإن قيل: فيلزمكم أن تقولوا أنّ المعنىٰ الموجِب لكون زيدٍ كافرًا إذا عَدِمَ في عمرٍو: دلّ علىٰ إيمانه، وأنّ [٨٠/و] المعنىٰ [الموجب] لكون زيد مريدًا ـ إذا عدم [في] عمرٍو ـ دلّ علىٰ كراهته، وفي بطلان ذلك دليلٌ علىٰ فساد ما أدىٰ إليه.

قيل له: ليس هذا مما ذكرته في شيءٍ؛ وذلك لأنّ الإيمان والكفر والإرادة والكراهة ليست مِن المعاني التي تتعاقب؛ لأنه يجوز أن يخلو الواحد مِن الإيمان والكفر جميعًا بألّا يختارهما، ويخلوَ مِن الإرادة والكراهة بألّا يفعلهما، فلهذا لم يكن عدم أحد المعنيينِ في المكلف موجبًا لوجود المعنىٰ الآخر فيه، وليست هذه سبيل الأحكام الشرعية التي اختلفنا فيها؛ لأنها

(١) ص: (جواز).

(٢) ضبطها الناسخ بضم العين وسكون الدال المهملتين. (عُدْمه).

متعاقبةٌ؛ ألا ترىٰ أنّ دم السمك لا يخلو: إما أن يكون طاهرًا علىٰ ما قلنا، أو نجسًا علىٰ ما قال مخالفنا. وكذلك وطء الأَمة الكتابية بعقد النكاح لا يخلو: مِن أن يكون مباحًا علىٰ ما قلنا، أو(١) محظورًا [علىٰ](٢) ما قال مخالفنا.

ونظير ذلك مِن المتعاقبات(٣): الحركةُ والسكونُ المتعاقبان علىٰ الجسم، وفقدُ المعنىٰ الموجب لأحدهما في الجسم يوجب وجودَ المعنىٰ الآخر فيه؛ علىٰ أنه لو ثبت هذا السؤال لم يقدح في صحة ما ذكرنا بَدِيًّا(٤)، وذلك أنه إذا ثبت أنّ الاستدلال مِن طريق العكس دليلٌ صحيحٌ، [٨٠/ظ] يلزم القول به: وجب أن يكون ذلك دليلًا في كل موضعٍ إلا أن يمنع منه مانعٌ؛ مثل القياس الصحيح مِن جهة الطرد: يكون دليلًا صحيحًا أبدًا حتىٰ يمنع مِن استعماله مانعٌ.

ولأنّ الأدلة الشرعية يجوز فيها التخصيص، كما يجوز ذلك في العلل الشرعية، وليست هذه حال الأدلة العقلية؛ لأنه لا يجوز التخصيص فيها كما لا يجوز في العلل العقلية، والتمسك بهذه الطريقة يُسقط أسئلةً كثيرةً مما يشغب به المخالفون.



(١) ص: (و).

(٢) (علىٰ) مكرر في: ص.

(٣) ص: (العليقات).

(٤) = ابتداءً. البديّ هو الأول. انظر: لسان العرب (١٤/٦٧).

١١٩ | مَسْأَلَةٌ:

في معنى قول أصحابنا: استحسان[(١)].

تكلم كثيرٌ مِن المخالفين علىٰ أصحابنا في هذه المسألة مِن غير معرفةٍ منهم بمرادنا، وظنوا أنّ ذلك علىٰ طريق الشهوة والهوىٰ مِن غير حجةٍ[(٢)] رجعوا إليها، ونحن نبيِّن صحة[(٣)] هذه العبارة ووجودَ[(٤)] استعمالها في الكتاب والسنة وإطلاقَ مَن تقدم مِن علماء السلف وفقهاء الأمصار.

فأما الكتاب، فقوله: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[(٥)].

وأما السنة، فما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما رآه**[(٦)] **المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ، وما رآه**[(٧)] **المسلمون سَيِّئًا فهو** [٨١/و] **عند الله سيِّئٌ**»[(٨)]،

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٢٣/٤)، المعتمد (٨٣٨/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٦٠٥/٥)، التبصرة (ص ٤٩٢)، أصول السرخسي (١٩٩/٢)، المسودة (ص ٤٥١)، كشف الأسرار (٢/٤).

(٢) ص: (صحة).

(٣) (ما) + ص.

(٤) ص: (وجود).

(٥) الزمر: ١٧، ١٨.

(٦) ص: (رواه).

(٧) ص: (رواه).

(٨) ابن الجوزي في العلل المتناهية (٤٥٢) عن أنس. وقال عقب الحديث: «وهذا الحديث إنما يُعرف مِن كلام ابن مسعودٍ». وانظر: نصب الراية (١٣٣/٤)، موافقة الخبر الخبر (٤٣٥/٢).

وروي مثله عن ابن مسعودٍ[1].

وروي عن إياس بن معاوية أنه قال: «قيسوا القضاء ما[2] صلح الناس، فإذا فسدوا فاستحسنوا»[3]. وكتب مالك بن أنسٍ مشحونةٌ بذكر الاستحسان في المسائل[4]، وقد قال الشافعي رحمه الله: «أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهمًا»[5]. وإذا كان كذلك: وجب أن تكون هذه العبارة صحيحةً مختارةً.

فأما غرض أصحابنا في إطلاق هذه العبارة وقصدهم به هو: ترك الحكم إلىٰ حكمٍ هو أولىٰ منه. حكىٰ ذلك شيخنا[6] وغيره بمعانٍ مختلفةِ الألفاظ، وترجع جميعها إلىٰ ما ذكرنا. وذكر بعض شيوخنا[7]: أنّ الاستحسان في الحقيقة هو: العلمُ بالشيء علىٰ الوجه الذي لوقوعه عليه يكون حسنًا، وأنّ الاستقباح هو: العلم بالشيء علىٰ الوجه الذي لوقوعه عليه يكون قبيحًا؛ ألا ترىٰ أنه قد يصح أن يوصف الله تعالىٰ [بأنه عالمٌ بالعدل] علىٰ الوجه الذي لوقوعه عليه كان عدلًا، وعالمٌ بالظلم علىٰ الوجه الذي لوقوعه عليه كان ظلمًا. وقال غيره مِن أصحابنا: إنّ هذا لا يصح؛ لأنّ ما طريقه الاستحسان

(١) الطيالسي (٢٤٣)، وأحمد (٣٦٠٠)، والطبراني في الكبير (٨٥٨٣)، والحاكم (٤٤٦٥) وغيرهم موقوفًا علىٰ ابن مسعودٍ.

(٢) ص: (بما).

(٣) انظر: أخبار القضاة لوكيع (٣٤١/١).

(٤) الموافقات (٣٢/١، ٣٣)، (١٩٣/٥)، نشر البنود (٢٦١/٢).

(٥) = المراد متعة الطلاق. انظر: مختصر المزني الملحق بآخر كتاب الأم (٢٨٣/٨)، السنن الصغرىٰ للبيهقي (٧٨/٣)، بحر المذهب (٤٥٨/٩).

(٦) = يظهر أنّ المقصود به الجصاص. انظر: أصوله (٢٣٣/٤)، والواضح (١٠٢/٢).

(٧) انظر: الواضح (١٠٢/٢).

يتبع غالبَ الظن ولا يتبع العلمَ، فلا يجوز أن يقال أنه العلم بالوجه الذي لوقوعه عليه يكون حسنًا.

وأما الحجة التي [٨١/ظ] يُرجع إليها في الاستحسان هو الكتاب تارةً والسنة أخرىٰ والإجماع ثالثةً، والاستدلال بترجيح شَبَهِ بعض الأصول علىٰ بعضٍ رابعةً.

فمما[(١)] **قالوا فيه بالاستحسان لاتباع الكتاب**: قولهم فيمن قال: «مالي في المساكين صدقةٌ»: القياسُ أن يتصدق بجميع ماله، كما لو قال «ما أملك[(٢)] صدقةٌ في المساكين»، إلا أنهم استحسنوا في قصور ذلك علىٰ الأموال الزكاتية لقوله: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾[(٣)]، فكان ذلك مقصورًا علىٰ أموال الزكاة.

ومما قالوا فيه بذلك للسنّة: فقولهم فيمن سبقه الحدث أنه يبني علىٰ صلاته استحسانًا، فكان القياس أن يستقبل الصلاة كما لو كان الحدث عمدًا؛ لأنّ كل واحدٍ منهما يمنع فضل الصلاة، فاستحسنوا لقوله ﷺ: «**مَن قاء أو رعف وهو في الصلاة فلينصرف وليتوضأ وليبنِ علىٰ ما مضىٰ مِن صلاته ما لم يتكلم**»[(٤)].

---

(١) ص: (فما).

(٢) ص: (مال ملك).

(٣) التوبة: ١٠٣.

(٤) عبد الرزاق (٣٦١٨)، والدارقطني (٥٦٧)، والبيهقي (٦٦٩)، (٦٧٠) من حديث ابن جريج، عن أبيه، والدارقطني (١٧٠٨) عن أبي هريرة. وله طرق أخرىٰ مرفوعة وموقوفة. انظر: نصب الراية (٣٨/١)، التلخيص الحبير (٦٥٣/).

ومما قالوا بالإجماع، فقولهم: يجوز أن يُسلم الدراهم والدنانير في الموزونات، وكان القياس ألا يجوز ذلك لوجود الصفة المضمومة إلىٰ الجنس ـ وهو الوزن ـ؛ [٨٢/و] استحسنوا فيه الإجماع.

ومما قالوا فيه بذلك مِن جهة الاستدلال، فقولهم فيمن حلف ألا يصلي فافتتح الصلاة، فالقياس: يحنث؛ لأنّ ذلك الجزء يقع عليه اسم الصلاة بدلالة أنّ مَن يراه وهو يفتتح الصلاة حسُن أن يسميه مصليًا، إلا أنهم استحسنوا فقالوا: «لا يحنث حتىٰ يفعل أكثر أفعال الركعة»؛ لأنّ أقل أفعالها تقع ملغاةً[١]، فلم يجعلوا له حكمًا في باب الحنث. ونظائر ذلك أكثر مِن أن يسع هذا الموضع حصره[٢].

إن قال قائلٌ: ما الفرق بين المستحسن والمشتهي؟ وهلّا أجزتم إطلاق اسم المشتهي علىٰ ما سميتموه مستحسنًا.

قيل له: الفرق بينهما أنّ الشهوة لا تتعلق بالنظر والاستدلال؛ ألا ترىٰ أنها لا تختص بمَن كمُل عقله وعرف الأصول وطُرُقَ الاجتهاد في أحكام الشريعة دون مَن ليست هذه صفته. وأما الاستحسان فإنه يختص بالنظر والاستدلال علىٰ حسب ما بيَّناه.

يبين صحة ذلك: أنه يصح وصف الشيء بأنه مستحسَنٌ عند الله، ولا يصح وصفه بأنه مشتهًىٰ عند الله، تعالىٰ عن ذلك.

فإن قيل: لا يخلو بالاستحسان مِن أن يكون عن حجةٍ أو عن غير حجةٍ.

---

(١) ص: (ملغا).

(٢) ص: (بحضرة).

فإن كان عن حجةٍ فلا فرق إذًا بينه وبين القياس، وإن كان عن غير حجةٍ فهو مردودٌ.

قيل له: [٨٢/ظ] قد بيَّنَّا أنه قولٌ بحجةٍ، وأنه أولىٰ القياسينِ عندهم إلا أنهم [سموه] استحسانًا ليفصلوا بينه وبين ما لم يكن معدولًا إليه لكونه أولىٰ مما[١] عدل إليه عنه؛ علىٰ أنّا نقول لمخالفنا: قد قلتَ في كثيرٍ مِن الأحكام أنه مستحبٌّ: أقلتَه بحجةٍ أو بغير حجةٍ؟ فإن قلتَه بحجةٍ: فلا فرق بينه وبين الواجب، وإن قلته بغير حجةٍ: فهو مردودٌ، وكل ما أجاب به عن القول بالاستحباب، أجبنا بمثله عن القول بالاستحسان[٢].



١٢٠ | مسألةٌ:

في جواز تخصيص العلل الشرعية[٣].

عندنا يجوز ذلك، وبه قال مالكٌ رحمه الله. وقال الشافعي رحمه الله: لا يجوز تخصيص العلل المنصوص عليها. ومِن أصحابه مَن قال: لا يجوز تخصيصها جميعًا، وبه قالت طائفةٌ مِن أصحابنا.

والدليل علىٰ جواز ذلك: أنّ العلل الشرعية هي أماراتٌ للأحكام وليست

(١) ص: (ما).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٥/١٦٠٥ - ١٦١٠).

(٣) انظر: أصول الجصاص (٤/٢٥٥)، المعتمد (٢/٨٢١)، العدة لأبي يعلىٰ (٤/١٣٨٦)، التبصرة (ص ٤٦٦)، إحكام الفصول (٢/٦٦٠)، أصول السرخسي (٢/٢٠٨)، كشف الأسرار (٤/٢٤).

موجِبةً لها؛ ألا ترىٰ أنها كانت موجودةً قبل الشرع غير موجبةِ الأحكام. فإذا كان كذلك: جاز أن تكون أمارةً في حالٍ دون حالٍ، ووجب[1] أن يجوز أيضًا كونها أمارةً في موضعٍ دون[2] موضعٍ[3].

إن قال قائلٌ: إنها بعد ورود الشرع وانقطاع الوحي قد صارت موجبة الأحكام المعلقة بها كالعلل العقلية الموجبةِ لها؛ فلما لم يجز تخصيص العلل العقلية: [٨٣/و] كذلك لا يجوز تخصيص العلل الشرعية.

قيل له: إنّ العلل العقلية لم تصر عللًا بالعقل، وإنما[4] هي عللٌ بنفسها؛ ألا ترىٰ أنها قد كانت عللًا وإن[5] لم يكن هناك ذو عقلٍ، وأما العلل الشرعية: فإنها صارت عللًا بالشرع، فلو كانت موجبةً لم يحتج بكونها في هذه الصفة إلىٰ ورود الشرع. فقد صار ما ذكره دلالةً علىٰ [أنّ] العلل الشرعية مفارقةٌ للعلل[6] العقلية في هذا الباب.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ هذه العلل لما كانت أماراتِ الأحكام: وجب أن يجوز فيها تخصيصٌ، كما يجوز في الأسماء لما كانت الأسماء أماراتٍ لِما عُلِّقَ بها مِن الأحكام.

إن قيل: إنما جاز ذلك في الأسماء؛ لأنّ دلالة التخصيص تنبئ عن

(١) ص: (وجب).
(٢) (من) + ص.
(٣) قارن بالتبصرة للشيرازي (ص ٤٦٧).
(٤) ص: (فإنما).
(٥) ص: (فإن).
(٦) ص: (العلل).

مراد المخاطب وعن كون المخاطب غير مرادٍ له، وليس كذلك العلة؛ لأنها لا يجوز أن تكون علةً إذا لم يرد بها معلولها.

قيل له: لا فرق بين الأمرين؛ وذلك لأنّ الموضع الذي خصت العلة فيه، لم يكن مرادًا بالعلة، فتكون الدلالة الموجبة لتخصيص العلة كأنها مقرونةٌ إلىٰ لفظ التعليل، ويصير ذلك بمنزلة قوله: «هذا المعنىٰ علامةٌ للحكم إلا في موضع كذا»، كما أنّ دلالة تخصيص العموم تصير كالمقرونة إلىٰ اللفظ ويصير كأنّ الله تعالىٰ قال: «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة».

فإن قيل: لو جاز [٨٣/ظ] تخصيص هذه العلة: لوجب أن يحتاج في تعليق الحكم بها في كل فرعٍ إلىٰ دلالةٍ مبتدأةٍ؛ لأنّ ما دل في الأصل علىٰ أنها علةٌ، لم يوجب تعليق الحكم بها حيثما وجدت عندكم. فلما لم يحتج إلىٰ ذلك، فما أنكرتم أن لا يجوز تخصيصها، وأنها إذا اختصت بموضعٍ دون موضعٍ: دل ذلك علىٰ فسادها في الأصل؟! يبيِّن ذلك أنّ العلم المعجز لما دلَّ علىٰ صدق النبي ﷺ فيما يؤديه إلينا: كان ذلك دليلًا علىٰ صدقه في كل ما يخبر[1] به ولم يخص ببعض ما يخبر به دون بعضٍ، إذ لو كان كذلك: لاحتاج في كل ما يخبر به إلىٰ علم مجددٍ مبتدأ.

قيل له: قد بَيَّنَّا أن العلة الشرعية تجري مجرىٰ الاسم في جواز تخصيصها، ولمّا لم يحتج الاسم في تعليق الحكم به في كل موضعٍ إلىٰ دلالةٍ مبتدأةٍ، بل كان عموم اللفظ مقتضيًا للحكم حيثما وجد حتىٰ يمنع منه مانعٌ: كذلك العلة، وليست هذه سبيل الأعلام المعجزة؛ لأنها موجبةٌ لكون النبي

(١) ص: (يخبرو).

ﷺ صادقًا فيما يخبر به عن الله تعالىٰ؛ لأنّ الله سبحانه لا يُظهر أعلامه إلا علىٰ الصادقين، فجرىٰ ذلك مجرىٰ العلل العقلية في كونه موجبًا.

وأما العلل الشرعية: فهي أمارات الأحكام بمنزلة الأسماء. يبيِّن ذلك أنه يجوز أن ينص الله تعالىٰ علىٰ أنّ هذا المعنىٰ هو علة الحكم الشرعي في جميع المواضع [٨٤/و] إلا في موضع كذا، ولا يجوز أن ينص علىٰ أنّ الأعلام المعجزة دلالةٌ علىٰ صدق النبي ﷺ في بعض ما يخبر به دون بعضٍ. فقد بان لك الفرق بينهما.

واحتج المخالف بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[١]، فدل علىٰ [أنّ] ما كان مختلفًا فيه لا يكون مِن عند الله، ولما كانت العلة المخصصة مختلفةً ـ لأنها توجب الحكم في موضعٍ دون موضعٍ ـ وجب أن تكون مِن عند غير الله فيبطل.

وبأنّ العلة لما كانت عَلَمًا للحكم لم يجز تخصيصها[٢]، كما لا يجوز ذلك في العلل العقلية.

وبأنه لو جاز تخصيص العلل: لم يوجد في شيءٍ مِن العلل مناقضةٌ؛ لأنّ كل مَن أوجد علةً بأوصافها مع ارتفاع حكمها: يمكنه أن يخصصها ولا يلزمه النقض أبدًا. وفي اتفاقنا علىٰ أنّ مِن العلل الشرعية ما يتوجه عليه النقض: دليلٌ علىٰ امتناع جواز تخصيص العلة.

---

(١) النساء: ٨٢.

(٢) ص: (تخصيصا).

وبأنّ ما يثبت مِن طريق العلم لا يقع كذلك؛ ألا ترىٰ أنّ ما دل علىٰ حدث الجسم لا يختص ببعض الأجسام دون بعضٍ. وكذلك ما يوجب سوءَ الظن بخبره لا يختص ذلك ببعض المخبر به دون بعضٍ. وإذا كان كذلك، وكانت العلة الشرعية ثابتةً مِن طريق غالب الظن: وجب أن لا تقع مختصةً، كما أنّ ما يدل علىٰ حدث الجسم لا يقع مختصًا.

فأما الجواب عن الآية: فهو أنه يتناول القرآن [٨٤/ظ] حيث طعن المشركون عليه، ولا يتناول غيره؛ علىٰ أنّا لو سلمنا عمومها علىٰ ما ادعاه المخالف: لم يكن فيها دلالةٌ علىٰ الخلاف؛ وذلك لأنّ العلة المستنبطة ليست مِن عند الله تعالىٰ في الحقيقة؛ لأنّ الله تعالىٰ لم ينص عليها، وإنما هي عند القائس[١] والمستدل، وإن كان طريق القول بها في الجملة إنما[٢] هو مِن عند الله سبحانه كالكتاب والسنة.

وأما قياسهم علىٰ العلل العقلية، وهو ما بيَّناه مِن [أنّ] العلل العقلية موجبةٌ لما توجبه، والعلل الشرعية ليست موجبةً. يبين لك الفصل بينهما: أنه يجوز أن ينص الله تعالىٰ علىٰ أنّ العلة الشرعية هي علة الحكم في موضعٍ دون موضعٍ، ولا يجوز أن ينص علىٰ [أنّ] العلة العقلية علةٌ لما توجبه في بعض المواضع دون بعضٍ.

وأما قوله: «إنّ ذلك يمنع وجود المناقضة»: فباطلٌ؛ وذلك لأنّ لجواز تخصيص العلة شرائطَ عندنا فهي:

---

(١) ص: (القياس).

(٢) ص: (ما).

* أن يكون مدلولًا علىٰ صحتها في الأصل، بأن لا يكون مدّعاة.

* أن يكون الموضع الذي خصت العلة فيه مِن المواضع التي دلت الدلالة علىٰ تخصيصها.

ومتىٰ أخل المستدل بشيءٍ مِن هذه الشرائط، ثم أوجد العلة بجميع أوصافها مع عدم الحكم: كان ذلك دليلًا علىٰ انتقاض العلة، وعلىٰ كون المستدل غير مستوفٍ للأدلة.

وأما قوله: «إنّ ما ثبت مِن طريق غالب الظن [٨٥/و] لا يقع مختصًا»: فخطأٌ؛ لأنّ القرآن والسنة المتواترة يَثبتان مِن طريق العلم، ومع ذلك فقد جاز وقوع التخصيص فيها؛ علىٰ أنّ جميع [ما] ذكروه موجودٌ في العلة المنصوص عليها، ومع ذلك فقد جاز تخصيصها عنده، فما نكران أن يجوز مثله في العلة المستنبطة[١]![٢]



١٢١ | مَسْأَلَةٌ:

في العلة إذا لم تتعد موضع الوفاق كيف حكمها[٣]؟

عندنا: أنّ وجودَ هذه العلة وعدمَها سواءٌ، وعند أصحاب الشافعي: أنها تكون علةً وإن لم تكن متعديةً.

---

(١) ص: (المقتضية).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٣٨٨/٤ ـ ١٣٩٤).

(٣) انظر: المعتمد (٨٠١/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٣٧٩/٤)، التبصرة (ص ٤٥٢)، أصول السرخسي (١٨٥/٢)، كشف الأسرار (٣٩٠/٣)، تيسر التحرير (٥/٤).

دليلنا: أنّ الأصل المنصوص عليه أو المتفق علىٰ حكمه، إنما يجب تعليله لغيره لا لنفسه؛ لأنه بالنص والإجماع استغنىٰ عن التعليل؛ ألا ترىٰ أنّ الأحكام كلها لو كانت منصوصًا عليها أو متفقًا علىٰ أحكامها، لما احتيج إلىٰ القياس جملةً، وإذا كان كذلك: فكان التعليل بما لا يتعدىٰ الأصل لا يفيد إلا ما أفاد النص أو الإجماع، بأن يكون وجوده وعدمه سواءً.

فإن قيل: فائدته أن تُعلم علة الحكم فيه، فيرد الفرع الذي يحدث في الثاني وإن لم يكن له فرعٌ في الحال. ويجوز أن تكون فائدته أن يعلم المعنىٰ الذي أوجب الله تعالىٰ علىٰ العلة التي لأجلها أوجبت الحكم في الأصل، وإن لم يأمرنا بالقياس عليه.

قيل له: لو جاز ذلك: لجاز تعليل عدد الصلوات ومقادير[1] النصب في الزكوات علىٰ ما قاله[2] القرامطة [٨٥/ظ] الملحدة والمستهزئون بالشريعة، إذ يمكن أن يقال: إنّ الغرض في ذلك: تعليلُ ما يحدث في الثاني مِن الفروع، أو أنه كان يجوز أن ينص الله تعالىٰ علىٰ ذلك، فلا يمتنع أيضًا أنّ تعليله يجوز وإن لم يكن له فرعٌ يرد إليه، وفي فساد ذلك دليلٌ علىٰ بطلان هذا القول.

فإن قيل: فيه فائدةٌ أخرىٰ، وهو أن تُعلم علة المصلحة فيه.

قيل له: علة المصلحة هو في المتعدية[3] دون الأصل المعلل؛ ألا ترىٰ

(١) ص: (في مقادير).

(٢) ص: (له).

(٣) ص: (المعتدين).

أنّا نقول: إنّ المكلف لو لم يُتعبد بما تعبد به لفسد، وعلة الأصل إنما تُطلب لتُعلم علة الحكم فيرد الفرع إليه. فقد بان أنّ علة الحكم غير علة المصلحة.

ووجهٌ آخرُ: وهو أنه لو جاز تعليل الأصل بعلةٍ لا تتعدىٰ: لجاز تعليله بجميع أوصاف الأصل؛ لأنه ليس في ذلك أكثر مِن أنه لا يتعدىٰ فيؤدي ذلك إلىٰ أن يكون الشيءُ علةَ نفسه، وهذا باطلٌ(١).



١٢٢ | مسألةٌ:

في العلة التي يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها، كيف القول فيها(٢)؟

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنّ ذلك مما يدل علىٰ صحة العلة، وبه قال كثيرٌ مِن العلماء. وكان الشيخ أبو الحسن يأبىٰ ذلك.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: قد دلّ علىٰ اعتبار هذا المعنىٰ حين حرّم التفاضلَ في الجنس الواحد إذا كان مكيلًا أو موزونًا، وأباح ذلك حين اختلف [٨٦/و] الجنسان بقوله: «**وإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدًا بيد**»(٣)، فوجب أن يكون هذا أصلًا مطردًا في اعتبار تصحيح العلل.

(١) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١٣٨١ ـ ١٣٨٤).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٤/١٦٠)، المعتمد (٢/٧٨٤)، العدة لأبي يعلىٰ (٥/١٤٣٢)، كشف الأسرار (٣/٣٦٥)، المنخول (ص ٣٤٨).

(٣) مسلم (١٥٨٧) عن عبادة بن الصامت.

ويدل علىٰ صحة ذلك: اتفاق الأمة علىٰ أنّ علة[1] الرجم: زنا المحصن؛ لأنّ الحكم يوجد بوجوده ويعدم بعدمه، وهذا أصلٌ مستمرٌّ في العقليات، بدلالة أنّ المعنىٰ الموجب لكون المحل [أسودَ] وجودُ السواد فيه، لوجود هذا الحكم بوجوده وارتفاعه [بارتفاعه]، فإذا صح ذلك في العقليات مع كون عللها موجبةً: فأولىٰ أن يكون في الشرعيات مع أنّ عللها غير موجبةٍ.

إن قال قائلٌ: كيف تصح لكم هذه الطريقة مع قولكم بجواز تخصيص العلل الشرعية؛ لأنه[2] إذا جاز تخصيصها، لم يوجد الحكم بوجودها ولم يعدم بعدمها؛ لأنّ الحكم قد يعدم مع وجودها.

قيل له: قد بَيَّنَّا فيما سلف أنّ الأدلة الشرعية يجوز فيها التخصيص كما يجوز في العلل الشرعية؛ لأنّ العموم دلالةٌ شرعيةٌ وقد جاز تخصيصه. وإذا كان كذلك: وجب أن يكون ما ذكرناه دلالةً علىٰ صحة العلة في كل موضعٍ إلا أن يمنع منه دليلٌ؛ علىٰ أنّ الشافعي لا يجوّز أن يسأل عن هذا السؤال؛ لأنّ عنده أنّ العلة في تحريم الخمر وجودُ الشدة لوجود الحكم بوجودها [٨٦/ظ] وارتفاعِه بارتفاعها، وهذه العلة عنده هي الموجبة لتكفير مستحل الخمر، وإن[3] كانت الشدة توجد في النبيذ ولا توجب تكفير مستحله، فقد بان لك فساد هذا السؤال.

واحتج أبو الحسن: بأنّ[4] هذه الطريقة تؤدي [إلىٰ] تصحيح علل

(١) ص: (العلة).

(٢) ص: (لا أنه).

(٣) ص: (وا).

(٤) ص: (فإن).

القائسين في تحريم التفاضل في الربا؛ لأنّ كل واحدٍ منهم يمكنه أن يبين وجودَ الحكم بوجود علته وعدمَه بعدمها، ولا خلاف أنّ الصحيح في ذلك علةٌ واحدةٌ.

والجواب: أنّ ذلك إنما يكون دلالةً إذا لم يمنع منه مانعٌ، كما أنّ عموم اللفظ إنما يدل علىٰ وجود الحكم إذا لم يمنع مِن عمومه مانعٌ. فإذا كان كذلك: فكان في تحريم التفاضل لِعِلَّةِ أصحابنا ضروبٌ مِن الترجيح منعت أن تكون غيرُها مِن العلل صحيحًا، ولم يكن ما ذكروه مِن ذلك دلالةً علىٰ صحة عللهم.

فإن قيل: ما أنكرتم مِن أن يكون الحكم لا يوجد بوجود العلة ولم يرتفع بعدمها، وإنما وُجد عند وجودها وارتفع عند ارتفاعها، كما يوجد الشيء عند وجود غيره بحسب الاتفاق.

قيل له: هذا ضربٌ مِن الهذيان؛ وذلك أنّ هذا يؤدي إلىٰ بطلان العلل كلها؛ لأنّ لقائلٍ أن يقول: إنّ المحل إنما[1] يسودّ عند وجود السواد فيه لا لوجوده[2] فيه، [٨٧/و] وأنّ المحصن يُرجم عند وجود الزنا لا لوجوده [فيه]، وفي فساد ذلك دليلٌ علىٰ بطلان هذا السؤال[3].



(١) ص: (ما).

(٢) ص: (بوجوده).

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (٤/١٤٣٤).

١٢٣ | مسألةٌ:

في أن جَري العلة في معلولاتها لا يكون دلالةً على صحتها[1].

وعند أصحاب الشافعي: أنّ جري العلة في معلولاتها ـ إذا لم يدافعها أصلٌ ولم تعارضها علةٌ هي أولىٰ منها ـ دليلٌ علىٰ صحتها.

والدليل علىٰ فساد ذلك: لأنه لا يخلو: إما أن يكون العقل أوجب لها أو السمع، وقد عدمنا ذلك في كلّ الموضعينِ؛ لأنّ ما ادعوه ليس عليه[2] حجةٌ.

يدل علىٰ ذلك أنه لا يخلو: إما أن يَعتبر جريَها في فرعه خاصةً أو في فروعه وفروع خصمه. محالٌ [أن] يريدَ به فروع خصمه، ولا يجوز أن يريد به فروعه خاصةً؛ لأنّ جريانها في فروعه بحكمه، ولا يجوز أن يكون حكمه في فروعه دليلًا علىٰ صحتها في أصله، كما لا يجوز أن يكون قوله في فروعه دليلًا علىٰ صحة مذهبه في الموضع الذي سئل عنه، ويصير كأنه قال: الدليل [علىٰ] صحة قولي بهذه العلة في الأصل: أني قلتُ بها في موضعٍ آخر، وفي[3] بطلان ذلك دليلٌ علىٰ سقوط جريها في معلولاتها.



---

(١) انظر: أصول الجصاص (٤/١٦٤)، المعتمد (٢/١٠٣٨)، العدة لأبي يعلىٰ (٥/١٤٣٦)، التبصرة (ص ٤٦٠)، أصول السرخسي (٢/١٧٦)، المنخول (ص ٣٤٠)، ميزان الأصول (ص ٥٩٩)، البحر المحيط (٧/٣١٥).

(٢) ص: (عليها).

(٣) ص: (في).

١٢٤ | مَسْأَلَةٌ:

في أنّ أعم العلتين لا تكون أولى مِن أخصّهما عندنا[١].

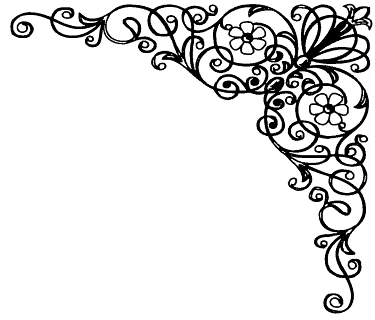
وعن أصحاب الشافعي: تكون أولىٰ.

دليلنا: أنّ طريق كونه [٨٧/ظ] أولىٰ: العقلُ والسمعُ. ولم نجد في أحد الموضعين ما يوجب ذلك، فلا يجوز أن نرجّح الأعم علىٰ الأخص. ويدل عليه أنّ أحد العمومين إذا اشتمل مِن المسميات علىٰ أكثر مما اشتمل عليه الآخر: لم يكن أولىٰ منه. كذلك أعم العلتين لا يكون أولىٰ مِن أخصهما؛ علىٰ أنهم ناقضوا في ذلك، حيث لم يجعلوا العلة في تحريم التفاضل في الذهب والفضة: الوزنَ، وجعلوا العلة كونهما أثمانًا للأشياء، والوزنُ أعم؛ لأنه يتعدىٰ إلىٰ جميع الموزونات وكونهما أثمانًا يقتصر علىٰ المنصوص عليه[٢].



(١) انظر: أصول الجصاص (١٧٠/٤)، المعتمد (٨٥٢/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٥٣٤/٥)، التبصرة (ص ٤٨٨)، أصول السرخسي (٢٦٥/٢)، المسودة (ص ٣٨٠).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٥٣٤/٥).




باب الاجتهاد[1]

| ١٢٥ | كان الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: إنّ مذهب أصحابنا: أنّ كل مجتهدٍ مصيبٌ لما كُلّف مِن حكم الله عز وجل، والحقّ في واحدٍ مِن أقاويل المجتهدين. قال: ومعنىٰ ذلك: أنّ الأشبه[2] عند الله تعالىٰ واحدٌ إلا أنّ المجتهد لم يكلَّف إصابتَه، وهذا هو المحكي عن عيسىٰ بن أبانٍ. وحكىٰ سفيان بن سحبان[3] عن إمامه في الاجتهاد: أنّ أبا حنيفة كان يذهب إلىٰ أنّ الله تعالىٰ قد أوجب علىٰ المجتهد إصابةَ الحق عنده، إلا أنه أسقط المأثم عنه إذا لم يصبه. وقال بعض المتكلمين: إنه لا معنىٰ تحت قولنا: إنّ هذه الحادثة أشبه

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٩٦/٤)، المعتمد (٩٤٩/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٥٤٨/٥)، ميزان الأصول (ص ٧٥٣)، كشف الأسرار (١٧/٤)، تيسير التحرير (٢٠١/٤).

(٢) ص: (الأشياء).

(٣) ص: (حسان). وهو سفيان بن سحبان (في بعض المصادر: سخبان، وفي أخرىٰ: سختان، وفي ثالثة: سختيان) البصري، فقيه حنفي متكلم، مِن تلاميذ محمد بن الحسن، له مناظرات فقهية مع الإمام الشافعي. ذكر النديم والقاضي عبد الجبار أنه مِن متكلمة المرجئة. له مؤلفات، منها: كتاب العلل. وهو في عداده طبقة عيسىٰ بن أبان.
انظر: الفهرست (٢٥/٢)، آداب الشافعي لابن أبي حاتم (ص ١٦٧)، فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام (ص ٣٧١)، أخبار القضاة (١٧١/٢)، المغني في أبواب العدل والتوحيد، رؤية الباري (١٣٩/٤)، التجريد في أصول الفقه لوحة (١٣٦/و)، المغرب في ترتيب المعرب (٤٨٢/١)، مناقب أبي حنيفة للكردري (ص ٤٢٤)، الجواهر المضية (٢٢٧/٢)، تاج التراجم (ص ١٧٠).

بهذا الأصل أكثرَ مِن أنّ الأَولىٰ عند المجتهد أن يحكم لها بحكم هذا الأصل. [٨٨/و] فجعل لها الأشبه عند المجتهد وفي غالب ظنه، ولم يجعل لها أشبهَ عند الله.

وحكي عن أبي عبد الله بن زيد الواسطي[(١)] أنه قال: لا بد مِن أن يكون هناك[(٢)] مطلوبٌ، هو أشبه الأصول بالحادثة، ولم يكلَّف المجتهد إصابته، ولا يجب أن يكون ذلك مِن جميع الحوادث، وإنما يجب ذلك في بعضها لصحيح الاجتهاد، ثم لا يمتنع أن يكون أشبه بعض الحوادث ـ بالأصول التي يرد إليها ـ متساويًا[(٣)]، وكان يسمي[(٤)] ذلك تقويم ذات الاجتهاد.

فهذه جملة اختلاف القائلين بتصويب كل مجتهدٍ في إثبات الأشبه.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: أنّ المجتهد مأمورٌ بطلب الأصل الذي تكون الحادثة أشبه به مِن غيره؛ إذ لا جائز له أن يحكم فيه بحكم الأصل الذي بينه وبين الحادثة شَبَهٌ؛ لأنه لو جاز ذلك لبطل الاجتهاد، وكان لمن ليس مِن أهل الاجتهاد أن يقيس الحادثة علىٰ كل أصلٍ يجد بينهما شَبَهًا،

(١) هو أبو عبد الله، محمد بن زيد بن علي بن الحسين الواسطي المعتزلي الحنفي، أخذ عن أبي علي الجبائي، لكنه في عداد متكلمي بغداد. قال ابن الساعي: كان مِن كبار المتكلمين وأعيان المتأدبين، وكان مع الغاية في علم الكلام أديبًا فاضلًا. له مؤلفات، منها: إعجاز القرآن في نظمه، والزمام في علوم القرآن، والرد علىٰ قسطا بن لوقا وغيرها. توفي سنة ٣٠٧ هـ. انظر: الفهرست (٦٢٠/١)، الدر الثمين (ص ٢١٧)، طبقات المعتزلة لابن المرتضىٰ (ص ١١٠)، لسان الميزان (١٤٧/٧)، الأعلام (١٣٢/٦).

(٢) ص: (هاك).

(٣) ص: (مساويا).

(٤) ص: (سمي).

وهذا باطلٌ باتفاقٍ.

فإذا ثبت أنّ علىٰ المجتهد طلبُ الأشبه: علمنا أن هناك أشبه في الحقيقة، وهو عند الله تعالىٰ، إذ [لو] لم يكن كذلك: لم يكن لطلب الأشبه معنًىٰ؛ ألا ترىٰ أنّ المجتهد في طلب القبلة لمّا كان مأمورًا بطلب جهة القبلة: كان هناك قبلةٌ في الحقيقة منصوبةٌ، إذ لو لم يكن كذلك: لم يكن لطلبها معنًىٰ. وكذلك الحاكم لمّا كان مأمورًا بالاجتهاد وطلب عدالة(١) الشاهد: علمنا أنّ هناك عدالةً [٨٨/ظ] مطلوبةً، إذ لو لم تكن عدالةٌ: لم يكن للاجتهاد في طلبها معنًىٰ.

إن قال قائلٌ: ما أنكرتم أن يكون الأشبه المطلوب هو ما في غالب ظن المجتهد أن يحكم به للحادثة دون أن يكون أشبه عند الله تعالىٰ؟

قيل له: أنّ ما ذكرته مِن أدل الأشياء علىٰ صحة ما قلناه؛ وذلك أنّ الظن لا بد أن يتعلق بمظنونٍ ثابتٍ علىٰ الحقيقة؛ لأنّ الاجتهاد في طلب ما ليس له حقيقةٌ ثابتةٌ ساقط؛ ألا ترىٰ أنه لا يصح أن يقول المجتهد أنّ مِن غالب ظني أني مصيبٌ للحق، فإذا كان كذلك وكان المجتهد مأمورًا بطلب الأشبه: علمنا أنّ ذلك الأشبه هو ما عند الله تعالىٰ مِن حقيقة كون الحادثة أشبه ببعض الأصول.

فإن قيل: لا يسوغ لكم أن تحملوا مسائل الاجتهاد علىٰ القبلة وعلىٰ عدالة الشهود؛ لأنّ الجهة التي يؤديه اجتهاده إليها فهي قبلته(٢) دون غيرها؛

(١) (الشا) + ص.

(٢) ص: (وهي قليلة).

ألا ترىٰ أنّ محمدًا قال في «كتاب التحري»[1] أنه إذا ترك الجهة التي أداه اجتهاده إليها، وصلىٰ[2] إلىٰ غيرها فأصاب القبلة: أنّ صلاته لا تجزيه؛ لأنّ قبلته كانت ما أداه اجتهاده إليه[3]. وأما الحاكم، فإنه مأمورٌ بالاجتهاد في عدالة الشهود وإن لم يعلم اللهُ مِن الشاهد عدالةً، فعلىٰ هذا يلزمكم أن تجيزوا خلوّ الحادثة مِن وجود الأشبه فيما عند الله.

قيل له: أما قولك: إنّ قبلة المجتهد هي ما في اجتهاده أنها هي القبلة: فهكذا قولنا [٨٩/و] في المجتهد في حكم الحادثة؛ لأنّ فرضه ما في اجتهاده أنه الأشبه عند الله تعالىٰ، ولا يجوز له ترك ما يؤديه اجتهاده إلىٰ أنه الأشبه عند الله، كما لا يجوز للمصلي ترك الجهة التي في اجتهاده أنها جهة القبلة، ولا فرق إذًا بين الأمرين.

وأما عدالة الشهود: فلا يسوغ لك التعلق بما ذكرت فيها؛ وذلك لأنّ الحاكم إنما يجتهد في عدالة الشاهد إذا ظن أنّ فيه عدالةً في الحقيقة، وأنت فلا تقول أن للحادثة أصلًا هي أشبه به منها بغيره في الحقيقة، فكيف يصح أن تسأل[4] ما ذكرتَ في العدالة؟!

فإن قيل: لو كان للحادثة شبهٌ عند الله، لم يخل[5] أن يكون الله تعالىٰ قد أمره بإصابته أو لم يأمره بذلك، ولا سبيل للمجتهد إليه. وإذا لم يأمره

(١) انظر: كتاب التحري مِن «الأصل» (٢/٢١٩، ٢٢٠).

(٢) ص: (صلىٰ).

(٣) انظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (١/٥٦٩).

(٤) ويحتمل أنها: (يشذّ).

(٥) ص: (لم يخلف).

بذلك: لم يخل إذا حكم فأخطأ مِن أن يكون ما حكم به قد أمره(١) الله تعالىٰ ذكره أو لم يأمره:

فإن كان قد أمره به: كان أمرًا له بالخطأ، وهذا لا يجوز.

وإن لم يكن قد أمره به: كان ناهيًا له عنه، فيمتنع(٢) أن [يكون] كل مجتهدٍ مصيبًا. وإذا كان كذلك: لم يجز أن يكون هناك أشبهُ عند الله؛ لأنه لا سبيل له إلىٰ ذلك، إذْ لم يُنصب(٣) عليه دليلٌ، وإنما هو مأمورٌ بأن يحكم بما في اجتهاده أنه الأشبه عند الله تعالىٰ، ولا يكون ذلك أمرًا بالخطأ؛ لأنّ ذلك الخطأ ليس بقبيحٍ، وإنما هو بمنزلة [٨٩/ظ] خطأ الرامي في الرمي والمجتهد في طلب القبلة؛ ألا ترىٰ أنه لا جائز لأحدٍ أن يقسم الأقسام التي ذكرتها في المجتهد في طلب القبلة وفي رمي الكافر، وإن(٤) لم يصب الكافرَ وأصاب غيرَه. وكذلك هذه الأقسام موجودةٌ في حكم الحاكم بين المتلاعنينِ وبين المتداعيينِ للثوب إذا كان ذلك في أيديهما، وإن كان الله تعالىٰ يعلم الكاذب منهما والمالك منهما؛ ولم يصح أن يقسم هذه الأقسام: كذلك حكم الحادثة(٥).

فإن قيل: لو كان هناك أشبه عند الله تعالىٰ ذكره، لم يخل مِن أن يكون

(١) ص: (أمر).
(٢) ص: (يمنع).
(٣) ص: (يصب).
(٤) ص: (إذا).
(٥) ضمّن المصنف في هذه الفقرة: السؤال والجواب معًا علىٰ وجهٍ لم أستطع أن أفصل بينهما، ولا يظهر مِن السياق وجود سقطٍ فيها، والله أعلم.

ذلك حكم الله في الحادثة أو[1] لا يكون حكمه:

* فإن قلتم: إنه ليس بحكم الله تعالىٰ فيها: أدّىٰ ذلك إلىٰ أن يكون مَن أصابه غيرَ مصيبٍ لحكم الله، وهذا باطلٌ.

* وإن قلتم: إنه حكم الله تعالىٰ: لم يجز أن يخلو ذلك مِن أن يدل الله تعالىٰ عليه أو[2] لا يدل عليه، فلما لم يثبت[3] [ذلك] ولم يدله عليه: علمنا أنه ليس هناك أشبه عند الله تعالىٰ.

قيل له: إنّ الأشبه عند الله حكمه علىٰ الحادثة علىٰ ما يؤديه اجتهاده إليه دون مَن لا يؤديه اجتهاده إليه. كما أنّ الكعبة هي قبلة مَن يقدر علىٰ عينها أو يؤديه اجتهاده إليها في الغيبة عنها دون مَن ليست هذه حاله. وقد حكي عن محمد بن الحسن أنه قال: «الصواب عند الله [٩٠/و] تعالىٰ»، ولم يعيّن عليه بالأشبه. واستدل علىٰ ذلك بقول النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحدٌ**»[4]، فلو لم يكن هنالك صوابٌ مطلوبٌ يصيبه أحد المجتهدين ويخطئه الآخر: لم يكن لهذا الكلام معنًىٰ، وهو معتمدٌ عليه إن شاء الله.



(١) ص: (و).

(٢) ص: (و).

(٣) (له) +ص.

(٤) البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦) عن عمرو بن العاص.

١٢٦ | مَسْأَلَةٌ[١]:

كل مجتهدٍ مصيبٌ في أحكام الحوادث، والحق واحدٌ في أقاويلهم عند أصحابنا؛ فإن أصابه المجتهد فقد أصاب الحق، وإن أخطأه فهو موضوعٌ عنه، وقد أدّىٰ ما كُلّف؛ لأنه لم يكلف إلا ما أداه إليه اجتهاده. وقال كثيرٌ مِن المتكلمين: إنّ الحق في جميع أقاويل المجتهدين، وليس عند الله تعالىٰ في الحادثة حكمٌ إلا ما أدىٰ إليه اجتهاد المجتهد علىٰ حسب ما حكينا عنهم[٢] في نفي الأشبه. وقد حُكي أنّ مذهب الشافعي: أنّ الحق في واحدٍ مِن أقاويل المجتهدين وقد كُلّفوا إصابته إلا أنهم إن لم يصيبوا كان الخطأ منهم موضوعًا، وهم مأجورون علىٰ قصد الصواب. وقال الأصمّ وابن علية وبشر بن غياثٍ[٣]: إنّ لله تعالىٰ علىٰ حكم كل حادثةٍ دليلًا منصوبًا، والحادثة لها أصلٌ واحدٌ يقاس عليه بعلةٍ واحدةٍ، وكُلّف القائسون إصابةَ ذلك؛ فمَن أخطأه فهو مخطئٌ لحكم الله تعالىٰ إلا أنه مأجورٌ في [٩٠/ظ] اجتهاده ومعذورٌ في خطأه.

والدليل علىٰ صحة قولنا: ما استفاض عن الصحابة مِن تصويب بعضهم لبعضٍ فيما اختلفوا فيه مِن أحكام الحوادث، وتركهم النكيرَ والتخطئةَ لما كان يظهر مِن خلاف بعضهم علىٰ بعضٍ مِن أحكام الزنا والفروج والأموال، كمسألة الجد والحرام والمشتركة ونحو ذلك مِن المسائل التي اشتهر خلافهم فيها، وتواتر الخبر عنهم بذلك. فلو كان فيما حكموا به مِن ذلك ما هو خطأٌ،

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٤/٢٩٥)، المعتمد (٢/٩٥٦)، العدة لأبي يعلىٰ (٥/١٥٤١)، العدة للطوسي (٢/٧٢٤)، التبصرة (ص ٤٩٨)، كشف الأسرار (٤/١٨).

(٢) ص: (عنه).

(٣) ص: (عباب).

ولم يكن مجتهدٌ منهم مصيبًا: لكان لا يجوز أن يُجمعوا علىٰ ترك إنكاره؛ لأنهم حينئذٍ يكونون[1] قد أجمعوا علىٰ الخطأ، وهذا لا يجوز عليهم.

إن قيل: ما أنكرتم أن يكون تركهم الإنكارَ لما اختلفوا فيه: لأنّ خطأ المخطئ مِن ذلك كان صغيرةً، والصغيرة تقع مكفرةً؟

قيل له: هذا خطأ مِن وجهين:

أحدهما: إنّ ما يخطئ فيه المفتي: فلا يكون صغيرةً، كإباحة قتل مَن لا يستحق القتل، وأخذ مال الغير بغير حقٍّ ودفعه[2] إلىٰ مَن لا يستحقه، وإباحة فرجٍ محرمٍ وما يجري هذا المجرىٰ مِن الأحكام التي يعظم الخطأ فيها ويكون المخطئ مقترفًا لكبيرةٍ مجيزًا[3] لسيئةٍ[4] عظيمةٍ: لم يجز أن يجمعوا كلهم علىٰ تسويغ ذلك [٩١/و] وترك إنكاره.

والثاني: أنّا لو سلمنا [ذلك، فإنّ مرتكب][5] الصغيرة غير معذورٍ ولا مأجورٍ، ولا خلاف في المجتهد أنه مأجورٌ في اجتهاده معذورٌ علىٰ خطأه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون تركهم النكير إنما هو لكون المخطئ منهم متأولًا غير معاندٍ ولا عامدٍ؟

قيل له: تأويل المخطئ لا يبيح لتسويغه الخطأ ولا يجوز ترك النكير

---

(١) ص: (يكونوا).

(٢) ص: (فدفعه).

(٣) ص: (مجيز).

(٤) ص: (كالسيئة).

(٥) انظر: أصول الجصاص (٤/٣١٠).

عليه؛ ألا ترىٰ أنّ الخوارج ومَن يجري مجراهم مِن مخالفي أهل الحق قد ذهبوا إلىٰ ضربٍ مِن التأويل فيما اعتقدوه، ولم يوجب ذلك تسويغهم لما اعتقدوه، بل وجب النكير عليهم وتخطئتهم فيما أظهروه مِن مذاهبهم، فقد لزمك[1] سقوط هذا السؤال.

ويدل علىٰ[2] صحة قولنا: أنّ الصحابة قد أجمعت علىٰ إجازة قضايا القضاة وإن كانت بخلاف مذاهبهم؛ ألا ترىٰ أنّ أبا بكرٍ ولّىٰ زيد بن ثابتٍ القضاءَ وكان بخلافه في الجد والرد وتوريث ذوي الأرحام؟! وولىٰ عمرُ أُبيَّ بن كعبٍ وشريحًا القضاءَ وكانا يخالفانه[3] في كثيرٍ مِن مذهبه؛ وولىٰ عليٌّ شريحًا قضاءَ الكوفة وابنَ عباسٍ قضاءَ البصرة وكانا يخالفانه [٩١/ظ] في الجد وكثيرٍ مِن المسائل. وقال عكرمة: «بعثني ابنُ عباسٍ ﵄ إلىٰ زيد بن ثابتٍ أسأله[4] عن زوجٍ وأبوينٍ، فقال: للزوج النصف وللأم ثلث[5] ما بقي، وما بقي فللأب، قال: فرجعت إلىٰ ابن عباسٍ فأخبرته، فقال ابن عباسٍ: عد إليه فقل له: أتجد في كتاب الله ﷻ: "وما بقي"؟ مَن أعطاها ثلث جميع المال أخطأ؟ قال: فأتيته فقلت له، فقال: لم يخطئ، ولكنه شيءٌ رآه وشيءٌ رأيناه»[6]. ثبت رأيهم أنّ كل مجتهدٍ في أحكام الحوادث مصيبٌ غيرُ مخطئٍ.

(١) ص: (يلزمك).
(٢) (علىٰ) مكرر في: ص.
(٣) ص: (يخالفاناه).
(٤) ص: (يسأله).
(٥) ص: (الثلث)
(٦) عبد الرزاق في المصنف (٢٥٤/١٠) رقم (١٩٠٢٠)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٢٣٠٥)، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (٤٩٦/١)، وصححه الحافظ ابن حجر في موافقة الخُبْر الخَبَر (١٦٢/١، ١٦٣).

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكونوا قد أطلقوا اسم الخطأ في الاجتهاد وأنكر بعضهم علىٰ بعضٍ[(١)] ذلك؟

ألا ترىٰ إلىٰ قول أبي بكر في الكلالة: «أقول فيها برأيي: فإن يك صوابًا فمِن الله ﷻ، وإن يكن خطأً فمني ومِن الشيطان»[(٢)]. وقال ابن مسعودٍ في المتوفىٰ عنها زوجها إذا لم يفرض لها صداقًا: «أقول فيها برأيي، فإن يك صوابًا، فمن الله تعالىٰ ذكره، وإن يك خطأً، فمني ومِن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان»[(٣)]. وروي عن عمر أنه أرسل إلىٰ امرأةٍ فأفزعها ذلك فأجهضت، فاستشار الصحابة فقالوا: «لا شيء عليك، إنما أنت مؤدبٌ». وكان عليٌّ في القوم[(٤)] [فسكت]، فقال عمر رضي الله عنه: «عزمت عليك يا أبا الحسن لتخبرني»، فقال: [٩٢/و] «إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا، وإن كانوا هابوك فقد غَشُّوك، أرىٰ لك قد ضمنت الدية»[(٥)]، فقبل عمر قوله. فأطلق عليٌّ رضي الله عنه اسم المخطئ عليهم وإن كانوا مجتهدين. وقال عمر في قضيةٍ حكم بها: «ما أدري أصبت أم أخطأت، ولكني ما ألوي عن الحق»[(٦)]. وقال ابن عباسٍ رضي الله عنهما: «مَن شاء باهلته أنّ الفرائض لا تعول»[(٧)]. وقال:

---

(١) ص: (بعضا).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) (فهو) + ص.

(٥) عبد الرزاق (١٨٠١٠)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١١٦٧٣).

(٦) لم أجده.

(٧) عبد الرزاق (١٩٠٢٢)، وابن أبي شيبة (٣١١٨٩)، لكن بلفظ: «الفرائض ـ الفريضة ـ لا تعول». وانظر: سنن سعيد بن منصور (٣٦).

«ألا يتقي الله زيدٌ يجعل[1] [ابن الابن] بمنزلة الابن، ولا يجعل أبا الأب بمنزلة الأب»[2]. وقال ابن مسعودٍ: «مَن شاء باهلته أنّ سورة النساء القصرىٰ نزلت بعد سورة النساء الطولىٰ»[3].

قيل له: ليس في شيءٍ مِن هذا قدحٌ[4] فيما ذكرناه مِن اجتماعهم، وذلك أنّ أبا بكرٍ وابنَ مسعودٍ رضي الله عنهما لم يأمنا أن يكون هناك سنةٌ مِن رسول الله ﷺ فيما اجتهدوا فيه أو نصٌّ، فيكون حينئذٍ اجتهادهم خطأً؛ إذْ لا جائز استعمال القياس مع السنة كما قال عمر رضي الله عنه في الجنين: «كدنا نقضي فيه برأينا، وفيه سنةُ رسول الله ﷺ»[5]. يبيِّن ذلك أنهم كانوا يعرضون رأيهم علىٰ الصحابة ليتعرفوا: هل هناك سنةٌ مأثورةٌ عن رسول الله ﷺ. ولهذا [٩٢/ظ] لما جاءت الجدة إلىٰ أبي بكر رضي الله عنه تطلب الميراثَ: سأل الناس عن ذلك[6].

وأما قول عليٍّ لعمر رضي الله عنهما[7]: فليس فيه أنهم أخطأوا حكم الله ﷻ. ويحتمل أن يكون المراد أنهم أخطأوا حقيقة الأشبه الذي كُلّفوا إصابته عندي، وذلك قول عمر: «ما أدري أصبت أم أخطأت»، يريد به إصابة الأشبه المطلوب.

(١) (الأب) + ص.

(٢) لم أجده مسندًا، ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم (١٨٤٥)، وهو مشهورٌ علىٰ لسان الفقهاء والأصوليين. انظر: أصول الجصاص (٦١/٤)، العدة لأبي يعلىٰ (١٣٠٢/٤)، التلخيص للجويني (٢٠٥/٣)، أصول السرخسي (١٨٨/٢).

(٣) أخرج نحوه البخاري (٤٥٣٢)، (٤٩١٠).

(٤) ص: (قدع).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) أبو داود (٢٨٩٤)، والترمذي (٢١٠١)، وابن ماجه (٢٧٢٤) وغيرهم.

(٧) (فيهما) + ص.

وأما قول ابن عباسٍ في المباهلة: فإنما أراد به تحقيق ما عنده مِن الاستبصار وصحة الاعتقاد في أنه أصاب الأشبه، فيكون تقديره: مَن شاء باهلته أنّ الفرائض لا تعول عندي، وأنّ الجد أبٌ عندي. يبين[1] ذلك أنه لو لم يحمل علىٰ هذا: لوجب أن يكون مخالفه[2] مستحقًا للعن وتاركًا للتقوىٰ، ولا خلاف أنّ الأمر بخلافه، فإذًا: المرادُ ما ذكرناه.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ الحكم المتعبد به، إنما يكون حَقًّا لما فيه مِن مصلحة المكلف، وما عداه إنما يكون باطلًا لما فيه مِن المفسدة، ولا جائز أن يخلي[3] الله ﷻ المكلف مِن الدلالة علىٰ ما فيه المصلحة ليفعله وعلىٰ ما فيه المفسدة ليتركه؛ إذ لو جاز ذلك: لجاز بأن لا يدل علىٰ ما فيه المصلحة [٩٣/و] مِن أصول الشريعة، وهذا باطلٌ باتفاقٍ.

وإذا كان كذلك، فلو كان الحق في واحدٍ مِن أقاويل المجتهدين، وكان ما عداه باطلًا: لكان الله تعالىٰ يدله علىٰ ذلك بدلالةٍ توصله إلىٰ التمييز [بين] الحق والباطل فيما اختلفوا فيه. ولمّا لم يدل علىٰ ذلك[4]: [تبين أنّ] أقاويلهم صوابٌ، وأنّ كل مجتهدٍ منهم مصيبٌ.

إن قال قائلٌ: ما أنكرتم أن يكون الله تعالىٰ قد دل علىٰ الحق فيما اختلفوا فيه، وإنما يذهب عن[5] بعضهم لغموضه ولطف استدراكه فيخطئ.

---

(١) ص: (فبين).

(٢) ص: (مخالفته).

(٣) ص: (يخلق).

(٤) (قول من) + ص.

(٥) ص: (عنه)

قيل له: الدليل لا يكون دليلًا إلا إذا أمكن الاستدراك به؛ لأنّ ما لا يمكن الاستدراك به فليس بدليلٍ، بل وجوده وعدمه سواءٌ. ولو كان لله تعالىٰ دليلٌ علىٰ حكم الحادثة: لكان المجتهد ممكّنًا مِن الوصول إليه، ولو كان هكذا، لكان لا يعذر في ترك الاستدلال به بالدليل الجلي لما كان ممكّنًا منه. فلما اتفقوا علىٰ كون المجتهد معذورًا فيما حكم به وإن أخطأ الحق عند الله: علمنا أنه لم يكن هناك دليلٌ علىٰ حكم الحادثة.

واحتج المخالف بقوله تعالىٰ: ﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[3]، وقوله: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾ إلىٰ قوله: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾[4] [٩٣/ظ] وذلك يقتضي أنه هو المصيب دون داودَ.

وبما روي عن النبي ﷺ أنه كان إذا بعث جيشًا قال لهم: «**إذا حاصرتم مدينةً وأرادوا منكم أن تنزلوا علىٰ حكم الله فلا تفعلوا؛ فإنكم لا تدرون ما حكم الله فيهم**»[5]. وبقوله[6]: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحدٌ**»[7].

---

(١) الشورىٰ: ١٣.
(٢) آل عمران: ١٠٥.
(٣) النساء: ٨٢.
(٤) الأنبياء: ٧٨، ٧٩.
(٥) أخرج نحوه مسلم (١٧٣١) في حديث طويل.
(٦) ص: (وتقولوا).
(٧) تقدم تخريجه.

وبأنه لو كان كل مجتهدٍ مصيبًا، لأدّىٰ ذلك إلىٰ إثبات الأقوال المتضادة؛ لأنّ أحد المفتيين يقول لمن قال لامرأته[1]: «أنت عليَّ حرامٌ»: «قد[2] حَرُمَت المرأة وبانت منك»، ويقول المفتي[3] الآخر: «إنها امرأتك كما كانت»، فيؤدي كونُهما مصيبينِ إلىٰ [كون] المرأة الواحدة حرامًا حلالًا في وقتٍ واحدٍ، وهذا باطلٌ؛ في أنّ هذا المذهب يؤدي إلىٰ إثبات التمانع والتهارج؛ لأنّ الزوج ربما اعتقد أنّ الطلاق لم يقع علىٰ امرأته، والمرأة تعتقد وقوع ذلك عليها، والمولىٰ يعتقد أنّ أَمته باقيةٌ في الرق، والأَمة تعتقد أنها حرةٌ، فيتمانعان ويتهارجان، وهذا مستحيلٌ.

والجواب: أنّ هذا ليس فيها دلالةٌ علىٰ موضع الخلاف؛ لأنّ الأمّة سوّغت الاختلاف في أحكام الحوادث، ولم يذموا أحدًا مِن المجتهدين، فكيف[4] تتناول الآي التي [٩٤/و] فيها ذم التفرق باختلاف المجتهدين؟!

وأما قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾، فلم يدل علىٰ أنه لم يفهم داودُ، كما أنّ قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا﴾[5] لا يدل علىٰ أنه نفىٰ العلم عن[6] غيرهما مِن الأنبياء. وقد بَيَّنَّا أنّ تخصيص الشيء بالذكر لا يدل علىٰ نفي ما عداه؛ علىٰ أنه قد روي أنهما كانا يحكمان في الحرث[7] بالنص، ثم نسخ

(١) ص: (امرأته).
(٢) ص: (وقد).
(٣) ص: (المعنىٰ).
(٤) ص: (وكيف).
(٥) النمل: ١٥.
(٦) ص: (من).
(٧) ص: (الحرب).

الله تعالىٰ الحكم في تلك القضية في المستقبل علىٰ لسان سليمان عليه السلام. وقيل إنّ داود لم يُصب الأشبه عند الله، وأصاب سليمان ذلك، وكلاهما كانا مصيبين:

بدليل قوله عليه السلام: «**فلا تنزلوهم علىٰ حكم الله**» فإنه يجوز أن يكون أراد: لا تنزلوهم علىٰ أنّ هذا حكم الله وقد حكمتم به مِن طريق الاجتهاد؛ لأنهم ربما يدخلون في ذلك علىٰ أنه مِن عند الله قد نص عليه، فيكون في ذلك تغريرهم.

وأما قوله: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب**»، فلا دلالة فيه علىٰ ما ذكر المخالف؛ لأنه عليه السلام إنما أراد به الأشبه المطلوب؛ أنه [إن] أصابه كان له أجران، وإن أخطأ الأشبه كان له أجرٌ واحدٌ، وهذا يدل علىٰ صحة ما ذكرنا؛ وذلك أنّ الأجر لا يستحق علىٰ فعل الخطأ والتفريط، فلولا أنّ المخطئ منهما كان مصيبًا لحكم الحادثة علىٰ الوجه الذي كُلّف: لم يستحق شيئًا مِن الأجر، وإنما جُعل للمصيب أجران لزيادة [٩٤/ظ] المشقة في النظر والاستدلال المؤديان إلىٰ إصابة الأشبه، فيستحق بذلك زيادة ثوابٍ. ومتىٰ لم يبالغ هذه المبالغة في الاستدلال ويتبع الأصول فهو أيضًا مصيبٌ، ويستحق الثواب علىٰ قدر فعله. ونظير ذلك ما قالوا في المسافر أنه مباحٌ له الإفطار، فإن صام فهو أفضل، وكذلك المسافر: أن يصلي يوم الجمعة الظهر في منزله، فإن أتىٰ الجمعة وصلّاها كان أفضل.

وأما قوله: «إنّ هذا المذهب يؤدي إلىٰ إثبات الأحكام المتضادة»: فخطأٌ؛ لأنّ المجتهدين إذا أفتىٰ أحدهما بحظر الوطء والآخرُ بإباحته: تساوىٰ

قولهما عند المستفتي؛ فإنه يكون مخيرًا في الأخذ بأيّ القولين شاء. فإذا اختار الأخذ بأحدهما: تعين عليه الحكم الذي اختاره مِن حظرٍ وإباحةٍ، فلا يجتمع الحظر والإباحة في الوطء. ومحل ذلك محل المكفِّر عن يمينه أنه يُخير بين الأشياء الثلاثة؛ فإذا اختار أحدَها[1]: تعين عليه ما اختاره، ولا يكون قبل ذلك قد لزمه أحدها بعينه. وأما المفتي فلا[2] يجوز له أن يطلق الفتوىٰ للمستفتي، ولكنه يقول: «إنك إن اخترت قولي كان حكم الله عليك كذا»، فيصرف للفتوىٰ مِن كل واحدٍ منهما علىٰ هذه الشريطة، ويكون الوطء الذي تتناوله فتوىٰ أحدهما غير الوطء [الذي] تتناوله فتوىٰ الآخر.

[٩٥/و] **إن قيل:** فعلىٰ هذا يجب أن يكون قوله لامرأته: «أنت عليّ حرامٌ» ويريد[3] الطلاق: لا يكون طلاقًا حتىٰ يختار قول مَن يقول إنه طلاقٌ. ولو كان كذلك لكان لا يثبت حكم الطلاق إلا مِن حين اختياره ويلزمنا العد مِن ذلك الوقت.

قيل له: إنّ حكم هذا القول عندنا يكون مراعًا إلىٰ وقت اختياره لفتوىٰ أحد المفتيين، فإذا اختار ذلك: ثبت حكمه مِن وقت القول، كما نقول في الجراحة أنّ حكمها يكون مراعًا، فإن سرتْ إلىٰ النفس صارت الجناية عليها ثابتةً مِن حين الجراحة، بدلالة أنّ الجارح لو مات قبل المجروح لزمه حكم الجناية، وإن كان في ذلك الوقت ممن لا تصح منه الجناية كذلك.

فإن قيل: يلزمكم علىٰ هذا أن تجيزوا أن يبعث الله نبيينِ، ويخير

(١) ص: (أحدهما).
(٢) ص: (ولا).
(٣) ص: (يردي).

المبعوث إليهم في اختيار قول أيهما شاؤوا، كما خيرتموه في اختياره قولَ كل واحدٍ مِن المفتين. ولو جاز ذلك لأدّىٰ لتسويغ[(١)] مخالفة الأنبياء، وذلك لا يجوز.

قيل له: نحن نُجيز أن يبعث الله سبحانه نبيينِ؛ ذلك [بأن يأمر] أحدهما بحظر شيءٍ والآخر بإباحته، علىٰ شريطة[(٢)] أن يكون المأمور مخيرًا في التزام أي الحكمين شاء، ولا يخيِّر كل واحدٍ مِن النبيين بالحكم الذي بعثه علىٰ الإطلاق، ولكنه يقول للأمّة: إن اخترتم قولي: كان ذلك حكم الله عليكم ولزمكم، وإن شئتم [٩٥/ظ] أن تختاروا قول النبي ﷺ الآخرِ: فلكم ذلك، فلا يلزمكم حكم قولي. ولا يكون ذلك مخالفةً لأمر واحدٍ منهما؛ لأنه لا يأمر به علىٰ البتات[(٣)]، وإنما يأمر[(٤)] به علىٰ الشريطة التي ذكرناها، وهذا لا يستحيل ورود العبادة به كسائر ما خُيِّر المكلف فيه.

إن قيل: فما تقولون في المجتهد إذا أدّىٰ اجتهاده إلىٰ شيءٍ واستقر[(٥)] عليه رأيه: هل يلزمه ذلك الحكم مِن غير أن يُلزم نفسه أو [لا] يَلزم حتىٰ يُلزم نفسه، كالمستفتي[(٦)] أنه لا يلزم قول أحد المفتين حتىٰ يختاره، علىٰ ما ذكرتموه.

(١) ص: (التسويغ).
(٢) ص: (شريط).
(٣) يحتمل أنها: (الثبات).
(٤) ص: (لا يأمر).
(٥) ص: (وستقر).
(٦) ص: (كالسفر).

قيل له: قد ذُكر في ذلك وجهان:

* **أحدهما**: لا يحتاج [أن] يُلزم نفسه ؛ لأنه إذا استقر رأيه علىٰ ذلك: لم يجز له العدول عنه إلىٰ غيره ، فصار ذلك بمنزلة أن ينص له أنّ ذلك الحكم لازمٌ له.

* **والثاني**: أنه لا يَلزمه ذلك حتىٰ يُلزمه نفسَه ؛ لأنه يجوز أن يعرض له اجتهادٌ يصرفه عن الحكم الأول(١) ، ويجوز أن يلزمه بعض أحكامٍ وخلاف رأيه(٢).

وأما قوله: «إنّ هذا المذهب يؤدي إلىٰ إباحة التمانع والتهارُجِ»: فباطلٌ ؛ ذلك لأنه لا خلاف فيمن كانت له أَمةٌ معترفةٌ له بالرق ، وأعتقها بحضرتها ولم يعلم بعتقها غيرُها ، ثم مات المولىٰ وترك ابنًا ولم يعلم الابن بعتق [٩٦/و] الأَمة: أنه يجوز له استرقاقها ووطؤها ، وعليها أن تمتنع مِن ذلك ولا تمكّنَه مِن وطئها ، ولم يكن وقوع التنازع بينهما مانعًا مِن صحة الحكم بذلك. وكذلك إذا التقىٰ رجلان ، كل(٣) واحدٍ منهما يغلب في ظنه أنّ الآخر يقصد قتله ؛ فإنّ لكل واحدٍ منهما قتالَ الآخر علىٰ وجه الدفع عن نفسه ، فإن كان ذلك مؤديًا إلىٰ التمانع فلا ينكر أيضًا أن يكون كل واحدٍ مِن المجتهدين في حكمه وإن(٤) كان ذلك مؤديًا إلىٰ التمانع والتهارج.



(١) (ويجوز أن يعرض له اجتهاد يصرفه عن الحكم الأول) + ص.
(٢) كذا في: ص. ولم يتبين لي وجهها.
(٣) ص: (علىٰ).
(٤) ص: (فإن).

١٢٧ | مسألةٌ(١):

عندنا: أنّ الحكم الموجب بالاجتهاد يكون دينًا لله. وامتع قومٌ مِن إطلاق هذا الحكم عليه.

دليلنا: أن القائلين بالقياس اتفقوا على أنّ الله تعالى قد أوجب على المجتهد الحكمَ بما يؤديه إليه اجتهاده، وأنه متى حكم بذلك كان حاكمًا فيه بأمر الله تعالى. وإذا كان كذلك: أوجب أن يحكم لذلك بكونه دينًا لله تعالى كما يحكم بذلك للحكم الواجب بالنص.

ولأنّ الاجتهاد تعلق به إباحة الدماء والفروج والأموال، ولا يجوز إباحة ذلك بما ليس [دينًا] لله تعالى.

ولأنه لا يجوز له الانصراف [٩٦/ظ] عما يؤديه إليه اجتهاده ولو لم يكن ذلك دينًا لله تعالى: لجاز الانصراف عنه كما يجوز عن سائر المباحات.

واحتج مَن خالف في ذلك: بأنه يؤدي إلى أحكامٍ متضادةٍ، ولا يجوز أن يكون ذلك دينًا لله تعالى.

والجواب: أنّ ذلك لا يمنع أن يكون دينًا لله تعالى؛ ألا ترى أنّ حال المسافر والمقيم والحائض والطاهر مختلفةٌ في باب الصلاة والصوم، ولا يمنع ذلك مِن أن يكون دينًا لله تعالى: كذلك هذا.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣٧٢/٤)، المعتمد (٧٦٦/٢)، المسودة (ص ٣٧٠)، الإحكام للآمدي (٦٨/٤)، نهاية الوصول (٣٢٣٣/٧)، البحر المحيط (١٧/٧)، تشنيف المسامع (٤٠٠/٣).

١٢٨ | مَسْأَلَةٌ:

فيما يكون الحق واحدًا[١] فيه مما اختلف فيه المختلفون[٢].

إنّ [ما] اختلف فيه الناس مِن أصول الدين كالتوحيد والتشبيه والتعديل والتجوير وما يجري مجراه: فالحق في واحدٍ منه وما عداه باطلٌ. وزعم عبيد الله بن الحسن العنبري: أنّ كل مجتهدٍ في ذلك مصيبٌ إذا كان مِن جهة تأويل الكتاب والسنة.

والدليل علىٰ فساد هذا القول: أنّ صفات الله تعالىٰ التي استحقها لنفسه لا يجوز أن تتغير. وإذا كان كذلك، فمن عرفه علىٰ صفةٍ واعتقد ذلك: كان عالمًا به، ومَن اعتقد خلافه كان جاهلًا به، ولا يجوز أن يكون الله تعالىٰ مُشبِهًا [٩٧/و] للأشياء غير مُشْبِهٍ لها، ولا أن يكون عدلًا في أفعاله غيرَ عدلٍ. فإذا كان كذلك: فلم[٣] يجز أن يكون الجهل صوابًا؛ لأنه قبيحٌ، والقبيح لا يكون صوابًا، فلم يجز أن يكون معتقِده مصيبًا. وليست هذه سبيل أحكام الحوادث، فإنّ[٤] كل مجتهدٍ مصيبٌ فيها؛ لأنّا لم نتعبد بها بحالٍ لا يجوز بغيرها عنها، فجاز أن يكون فرض كل واحدٍ مِن المجتهدين ما أداه اجتهاده إليه، كما جاز أن يكون فرض المسافر خلافَ فرض المقيم، وفرضُ الحائض

---

(١) ص: (واحد).

(٢) انظر: أصول الجصاص (٣٧٥/٤)، العدة لأبي يعلىٰ (١٥٤٠/٥)، العدة للطوسي (٧٢٣/٢)، التبصرة (ص ٤٩٦)، المنخول (ص ٤٥١)، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٣٨)، نشر البنود (٣٢٦/٢).

(٣) ص: (ولم).

(٤) ص: (وإن).

خلافَ فرض الطاهر. يبيِّن صحة ذلك أنه لا يجوز ورود النص بأن يعتقد بعض المكلفين أنه مُشْبهٍ للأشياء وبعضهم أنه غير مُشْبِهٍ للأشياء(١).

واحتج مَن خالف في ذلك: بأنّ اعتقاد ما هذي سبيله لا يكون جهلًا، والخبر عنه لا يكون كذبًا؛ لأنه يخبر به ويعتقده على حسب ما يغلب في ظنه كقوله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾(٢)، وقد علمنا أنه لم يكن كاذبًا؛ لأنه أخبر عما غلب في ظنه. وكقول النبي ﷺ لما سأله ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ﷺ؟ قال: «**كل ذلك لم يكن**»(٣). وإنما أخبر عن غالب ظنه.

وكالمجتهد في طلب القبلة؛ أنه يجوز له أن يقول: هذه هي جهة [٩٧/ظ] الكعبة وإن لم تكن للكعبة إلا جهةٌ(٤) واحدةٌ. وكالمزكي يقول: هذا الشاهد عدلٌ، يعني أنه عدلٌ عنده، وإن كان يجوز أن لا يكون في الشاهد عدالةٌ. وكالمقوِّم للشيء المستهلَك أنه يخبر بما يغلب في ظنه، وإن كان يجوز أن تكون قيمة(٥) الشيء أقل مما قوّمه أو أكثر.

والجواب: أنّ مَن اعتقد شيئًا مِن صفات الله تعالى على خلاف ما هو به: كان معتقدًا للجهل، واعتقادُ الجهل قبيحٌ، ولا يجوز إباحته كما لا يجوز الأمر به.

وأما قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ﴾، فإنه لم يكن له طريقٌ إلى معرفة

---

(١) ص + (لها).
(٢) البقرة: ٢٥٩.
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) ص: (جهده).
(٥) ص: (فيه).

المدة التي أماته الله تعالىٰ فيها، فأخبر عما غلب في ظنه. وليست هذه سبيل أصول الدين؛ لأنّ الله تعالىٰ قد أقام عليها أدلةً توصله إلىٰ العلم، فلا عذر لمَن ترك الاستدلال بها، ولم يجز أن يكون مَن أخطأها مصيبًا، كما لا يجوز أن يكون مصيبًا إذا أخطأ أدلةَ التوحيد.

فأما المتحري[١] إلىٰ الكعبة: فالواجب عليه ما أداه اجتهاده إليه[٢] عند حصول غالب الظن، وكذلك القول في تعديل الشهود وتقويم المتلفات وتقدير المُتع والنفقات وما يجري مجراها. وليست هذه حال صفات الله تعالىٰ؛ لأنّ للمكلف طريقًا إلىٰ العلم بها، فلا يجوز أن يكون [٩٨/و] الحق فيها وفيما[٣] خالفها.

يبيِّن ذلك[٤] أنّ القرآن بيّن[٥] أنّ الشيء الواحد لا يجوز أن يتعلق به علمان[٦] متضادان؛ ألا ترىٰ أنه لا يجوز أن يعلم زيدٌ شيئًا موجودًا ويعلم غيرُه[٧] ذلك الشيء بعينه في ذلك الوقت معدومًا. فأما الظن: فإنه يجوز أن يتعلق بالشيء الواحد مِن اثنين علىٰ وجه التضاد؛ ألا ترىٰ أنه يجوز أن يظن زيدٌ شيئًا مِن الأشياء موجودًا، ويظن عمرٌو ذلك الشيءَ بعينه معدومًا. وإذا كان كذلك: اختلف الأمر في أصول الدين وأحكام الحوادث فيما ذكرنا.

---

(١) ص: (المجري).

(٢) ص: (أنه).

(٣) ص: (وفيها).

(٤) ص: (لك).

(٥) ص: (بينهما).

(٦) ص: (علماان).

(٧) ص: (غير)

١٢٩ | مَسْأَلَةٌ[١]:

كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إنّ النبي ﷺ كان متعبدًا باجتهاد الرأي في أحكام الشريعة. وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي. وقال[٢] قومٌ مِن المتكلمين: كان يجوز في العقل أن يتعبد رسول الله ﷺ بالقياس واجتهاد الرأي في أحكام الشرع إلا أنه لم يتعبد به، ولم يكن في جميع أحكامه ما حكم به مِن طريق الاجتهاد، بل كان جميعه مِن جهة الوحي.

والدليل على صحة القول الأول: عموم[٣] قوله: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[٤]، وكان ﷺ مِن أجلّ ما خوطب به. وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[٥]: فاقتضى ظاهره جوازَ الاجتهاد مِن [٩٨/ظ] النبي ﷺ في جميع ما يرد إليه مِن أحكام الدين.

ولأنّ الاجتهاد في أحكام الشرع مِن أعلى منازل العلماء؛ ألا ترى أنه ليس لكل واحدٍ مِن العلماء أن يجتهد في الأحكام، وإنما ذلك للخاصة منهم. وإذا كان كذلك: فكان[٦] لرسول الله ﷺ الحظ الأوفرُ مِن العلم وكان في الذروة العليا مِن ذلك. فلما جاز لغيره مِن العلماءِ اجتهادُ الرأي في أحكام

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣/٢٣٩)، المعتمد (٢/٧٦١)، العدة لأبي يعلى (٥/١٥٧٨)، العدة للطوسي (٢/٧٣٣)، التبصرة (ص ٥٢١)، أصول السرخسي (٢/٩٠)، تيسير التحرير (٤/١٨٣).

(٢) ص: (ما قال).

(٣) ص: (عمومه).

(٤) الحشر: ٢.

(٥) النساء: ٨٣.

(٦) ص: (وكان).

الشرع: فلَأَنْ يجوزَ له عليه السلام ذلك أولىٰ.

ولأنه لمّا جاز له الاجتهاد في تدبير الحرب ومكايد العدو: وجب أن يكون اجتهاده في أحكام الحوادث كالأئمة والأمراء.

واحتج المخالف: بقوله تعالىٰ: ﴿مَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1].

وبأنه لو جاز له ذلك: لكان يجوز لغيره أن يخالفه فيه؛ ألا ترىٰ أنّ هذه سبيل غيره مِن المجتهدين في أحكام الشرع.

وبأنه لو كان له أن يجتهد: لكان له أن يشاور الصحابة كما شاورهم في تدبير الحرب[2]. فلمّا لم يُنقل أنه شاور في شيءٍ مِن ذلك: علمنا أنه لم يحكم فيها مِن طريق الاجتهاد.

وبأنه لو حكم في شيءٍ مِن ذلك مِن جهة الاجتهاد: لنُقل ذلك إلينا كما نُقل عن الصحابة. ولما لم يُنقل ذلك: علمنا أنه لم يحكم فيها مِن طريق الاجتهاد.

وبأنه روي أنه توقف في مسائلَ سُئل عنها [٩٩/و] لم يكن عنده فيها نصٌّ[3]، وقال: «**لم يوح إليّ فيها شيءٌ**»[4]. ولو كان متعبداً بالقياس: لكان

---

(١) النجم: ٣ ـ ٤.

(٢) يشير إلىٰ خبر مشاورة النبي ﷺ أصحابه يوم بدر، كما في صحيح مسلم (١٧٧٩).

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال: تفسير البغوي (١٦٢/٥)، وتفسير الرازي (٤٥٠/٢١)، وتفسير ابن كثير (١٤٩/٥) وغيرها من كتب التفاسير في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣].

(٤) لم أجده بهذا اللفظ.

لا يتوقف فيما سُئل عنه، بل كان مجتهدًا به فيه.

وبأنه معرَّضٌ للوحي؛ فلا يجوز له أن يجتهد مع جواز ورود الوحي فيه، كما لا يجوز لنا ذلك إذا وجدنا طريقًا إلىٰ النص.

فأما الجواب عن الأول: أنّ المراد به أنه لا ينطق عن الهوىٰ في القرآن الذي[1] يؤديه عن الله تعالىٰ. وقيل في تأويل قوله: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾[2]: القرآن إذا نزل؛ علىٰ أنّ ثبوت القياس إنما هو بالوحي، فلا يكون ما حكم به مِن طريق الاجتهاد قد نطق به عن الهوىٰ.

وأما الجواب عن الثاني: فإنه إنما لم يجز لغيره مخالفتُه في الأحكام الشرعية؛ لأنه لا يخطئ فيها كما لا يجوز أن يخطئ فيما يؤديه عن الله تعالىٰ. وأما غيره فإنه يجوز عليه الخطأ، فلذلك جاز مخالفة غيره وإن لم تجز مخالفته.

وأما الجواب عن الثالث: هو أنه لم يشاور النبيُّ ﷺ أصحابَه فيما حكم به مِن طريق الاجتهاد؛ لأنه قاس علىٰ ما أوحي إليه ونُصَّ له علىٰ حكمه، فلم يحتج إلىٰ مشورة غيره فيه.

وأما قوله: «إنه كان يجب أن يُنقل إلينا ما حكم به مِن جهة الاجتهاد»: فقد روي عنه [٩٩/ظ] ما[3] يدل علىٰ ذلك؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله لعمر: «**أرأيت لو تمضمضت بماءٍ، أكان يفطرك؟ قال: لا. [قال]: فكذلك القُبلة**»[4]. وقال

(١) (الذي) مكرر في: ص.

(٢) النجم: ١.

(٣) (ما) مكرر في: ص.

(٤) أحمد (١٣٨)، وأبو داود (٢٣٨٥)، والنسائي في الكبرىٰ (٣٠٣٦) وغيرهم.

للخثعمية: «**أرأيتِ لو كان علىٰ أبيكِ دينٌ فقضيته أكان يجزئ عنه؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق**»[1]. وهذا قولٌ بالقياس صريحٌ فيه.

وأما توقف النبي ﷺ في مسائل سُئل عنها؛ فلا يدل علىٰ أنه لم يكن متعبدًا بالقياس؛ لأنه يجوز أن يكون الله تعالىٰ قد نصّ علىٰ ما يمكنه القياس عليه، ويجوز أن يكون الله تعالىٰ قد وقفه علىٰ ما سُئل عنه مِن ذلك أن ينتظر فيه الوحيَ ولا يستعمل فيه القياس، وليس كل حكمٍ شرعيٍّ يجوز لنا استعمال القياس فيه؛ ألا ترىٰ أنه لا يجوز لنا إثبات أصول الشريعة مثل الصلاة ونحوها، ولا إثبات الحدود والكفارات بالقياس، ولا يمنع ذلك كوننا[2] متعبدين باستعمال القياس في أحكام الحوادث: كذلك توقف النبي ﷺ عن استعمال القياس في الشرعيات.

وأما كونه معرضًا للوحي: فغيرُ موجبٍ لمنعه مِن القياس؛ ألا ترىٰ أنّ مَن غاب مِن علماء الصحابة عن حضرة النبي صلىٰ الله عليه، فإنه كان يجوز له استعمال القياس وإن كان يجوز أن ينزل فيه الوحي علىٰ نبيه [١٠٠/و] ﷺ، كذلك لا يمنع أن يحكم النبي ﷺ مِن طريق الاجتهاد وإن كان معرضًا للوحي.

وأما الدليل علىٰ أنه يجوز أن يتعبد به من جهة العقل: فلِأنّا قد بيّنّا فيما سلف أنّ هذه الأحكام إنما يحسن تكليفها لما فيها مِن المصلحة للمكلف، فلما لم يمتنع أن تكون المصلحة للنبي ﷺ في أن يتعبد بالقياس في أحكام الشرع كما يكون ذلك مصلحةً لغيره: لم يمتنع أيضًا أن يتعبد بذلك كما تعبد غيره به.

---

(١) البخاري (١٨٥٢)، (٧٣١٥) عن ابن عباس.

(٢) ص: (كونها).

١٣٠ | مَسْأَلَةٌ[١]:

في مذهب أبي الحسن الكرخي: أنه لا يصح أن يوجد قياسان في حادثةٍ واحدةٍ، ويعتدلان في كون أحدهما موجبًا للإباحة، وكون الآخر موجبًا للحظر، ولا بد مِن وجود ترجيحٍ في أحدهما. وكان أبو بكر الرازي رحمه الله يجيز ذلك ويقول: إذا اعتدل القياسان في نفس المجتهد، وأحدهما يوجب الحظر والآخر يوجب الإباحة: فإنّ المجتهد يكون مخيرًا في أن يحكم بأيهما شاء، وهذا مذهب قومٍ مِن المتكلمين.

والدليل علىٰ صحة القول الأول: أنهم قد اتفقوا علىٰ أنّ الحكم في الحادثة يتبع كونها ببعض الأصول [١٠٠/ظ] أشبه منها بغيره، وإن كان منهم مَن يعتبر الأشبه عند المجتهد، ومنهم مَن يعتبر الأشبه عند الله تعالىٰ.

ويبيّن ذلك أيضًا أنه إذا صارت ببعض الأصول أشبه منها بغيره: وجب حمله علىٰ ما هي أشبه به دون غيره. فلم يجز أن تكون الحادثة بكل واحدٍ[٢] مِن الأصلين أشبه منها بالآخر، ولا يجوز أن يعتدل القياسان، فلا بد مِن وجود[٣] الرجحان في أحدهما. ولا يشبه هذا اعتدالَ جهات القبلة؛ لأنّ حكم التوجه في الأصل غيرُ مانعٍ لكون بعض الجهات التي[٤] نصلي إليها [أولىٰ]

(١) انظر: أصول الجصاص (٤/٢١٠)، المعتمد (٢/٨٥٣)، العدة لأبي يعلىٰ (٥/١٥٣٦)، التبصرة (ص ٤٨٤).

(٢) ص: (أحد).

(٣) ص: (وجوده).

(٤) ص: (تلي).

مِن غيرها؛ ألا ترىٰ أنه يجوز له ترك الجهة في بعض الأحوال مع العلم بأنها جهة الكعبة، وليست هذه حالة القياس؛ لأنه لا يجوز للمجتهد أن يعدل عن حمل الحادثة علىٰ الأصل الذي كان أشبه به منها بغيره علىٰ وجهٍ مِن الوجوه.

فاحتج[١] **مَن ذهب إلىٰ القول الآخر**: بأنه لا يستحيل في العقل تكافؤ[٢] جهات القياس كما قلناه في القبلة، فإذا كان ذلك جائزًا، فإذا وجد: وجب أن يكون المجتهد مخيرًا في حمل الفرع علىٰ أي الأصلينِ شاء، كالمكفِّر عن يمينه أنه لمّا استوت الأشياء الثلاثة في جواز التكفير بأيها شاء: كان له أن يكفّر بما شاء.

[١٠١/و] **والجواب**: أنّا قد بيَّنا استحالة تساوي القياس في المعنىٰ الموجب للحكم، فأما الأشياء الثلاثة في الكفارة فلا تنافي بينها[٣]؛ ألا ترىٰ أنه يجوز ورود التعبد بالجمع بينها وقد ورد النص في التخيير، وليس كذلك الحظر والإباحة؛ لأنه لا يجوز ورود التعبد بالجمع بينهما في شيءٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ علىٰ مكلَّفٍ واحدٍ[٤].



(١) (إلىٰ) + ص.
(٢) ص: (تكافي).
(٣) ص: (بينهما).
(٤) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٥٣٦/٥ ـ ١٥٣٩).

| ١٣١ | مَسْأَلَةٌ [(١)]:

مذهبُ كثيرٍ مِن العلماء أنّ مَن نفىٰ حكمًا عقليًّا أو سمعيًّا: فعليه الدليلُ. وقال قومٌ: ليس علىٰ النافي دليلٌ، عقليًّا كان ذلك الحكم أو سمعيًّا. وقال آخرون: إن كان الحكم عقليًّا فعلىٰ النافي إقامة الدليل، وإن كان شرعيًّا فليس عليه ذلك.

دليلنا: أنّ النافي معتقدٌ لكون ما نفاه منفيًّا، كما أن المثبِت للحكم معتقدٌ لكون ما أثبته ثابتًا. فإذا كان كذلك[(٢)]: فيلزمه[(٣)] إقامة الدليل عليه.

ولأنّ ما نفاه لا يخلو: إما أن يكون قد نفاه بعلمٍ مكتسبٍ، أو علمٍ ضروريٍّ، أو نفاه بغير علمٍ. فإن نفاه بغير علمٍ: فهو جهلٌ، فلا يكون مذهبًا يُناظَر عليه، وإذا كان [١٠١/ظ] كذلك، وكانت العلوم الضرورية والمكتسبة لا تخلو مِن دليلٍ عليها؛ لأنها إن خلت مِن ذلك لم تكن علمًا، فوجب[(٤)] ألا[(٥)] يسقط الدليل عن[(٦)] كل مَن نفىٰ حكمًا: عقليًّا كان أو سمعيًّا، وهذه الدلالة تنتظم [بها] فساد قول القياسيين.

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٣/٣٨٥)، المعتمد (٢/٨٨٠)، العدة لأبي يعلىٰ (٤/١٢٧٠)، العدة للطوسي (٢/٧٥٢)، التبصرة (ص ٥٣٠)، أصول السرخسي (٢/١١٧)، كشف الأسرار (٣/٣٨٦).

(٢) (من) + ص.

(٣) ص: (يلزمه)

(٤) ص: (فحرحت). وانظر: العدة لأبي يعلىٰ (٤/١٢٧١).

(٥) (أن) + ص.

(٦) ص: (علىٰ).

واحتج المخالف: بأنّ مَن نفىٰ نبوة مَن قد ادّعىٰ النبوة: لا يلزمه الدليل، ولم يكن علىٰ مَن نفىٰ أن يكون عالمًا بالشيء: دليلُه. كذلك لا ينكر ألّا يكون علىٰ مَن نفىٰ سائر الأحكام دليلٌ، وإنما يكون الدليل علىٰ مَن أثبتها.

والجواب: أنّ مَن نفىٰ نبوة مَن ادعىٰ النبوة: فقد دل علىٰ ذلك؛ لأنه يقول: «لو كنتَ صادقًا لظهرت عليك الأعلام المعجزة التي هي دلالة النبوة، ولمّا لم يظهر ذلك عليك علمتُ بطلان دعواك». كما أنّ مَن نفىٰ لكون المحل أسودَ، يقول: «لو كان أسودَ: لظهر السواد فيه؛ ولما[1] لم يظهر: علمتُ انتفاءَه عنه»، فعلىٰ هذه القضية: يلزم كل نافٍ لحكمٍ أن يقيم الدليل عليه.

والذي يبيِّن بطلان قول الطائفة الثالثة: هو أنّ ما نفاه لمّا كان [١١/و] حكمًا يصح إقامة الدليل عليه: وجب ألّا يسقط إقامة الدليل عليه، كمن[2] نفىٰ حكمًا عقليًّا.

إن قيل: إنّ الحكم العقليَّ، قد ثبت في العقل ما يدل علىٰ انتفائه[3] إذا كان منفيًّا، كما ثبت في العقل ما يدل علىٰ ثبوته لو كان ثابتًا. وليس كذلك الحكم الشرعي؛ لأنه لا مدخل للعقل فيه، وإنما طريق إثباته الشرعُ؛ فإذا لم يرد به شرعٌ: عُلم أنه غير ثابتٍ.

قيل له: قد ناقضتَ في قولك أنه لا دليل علىٰ النافي[4]؛ لأنه إذا استند

(١) ص: (لما).

(٢) ص: (فمن).

(٣) ص: (انفائه)

(٤) ص: (الباقي).

إلىٰ ما ذكرت [مِن] فقد الدلالة الشرعية: فقد استدل علىٰ انتفاء ما نفاه، وهذا ضربٌ مِن الدليل.

إن قيل: لمّا ورد الشرع بكون البينة علىٰ المدعي مثبتًا، وسقوطها[(١)] عن المنكر لكونه نافيًا: عُلم أنّ النافي ليس عليه[(٢)] الدليل.

قيل له: إنّ المنكر لم يخل مِن دليلٍ يلزمه، وهو أثبته مِن ظهور اليد والتصرف؛ ألا ترىٰ أنهما لو كانا خارجينِ: لكان علىٰ كل واحدٍ منهما إقامةُ البينة لمّا لم يكن لأحدهما يدٌ ولا تصرفٌ، وإن كان كل واحدٍ منهما منكرٌ لدعوىٰ[(٣)] صاحبه؛ فعلىٰ هذه القاعدة يجب ألّا يخلو النافي للحكم الشرعي مِن إقامة دليلٍ علىٰ ما نفاه[(٤)].



١٣٢ | مسألةٌ[(٥)]:

قد يكون الدليل علىٰ نفي الحكم الشرعيِّ: عدمُ الدليل الشرعيُّ[(٦)] [١١/ظ] علىٰ ثبوته. وهذا قول أصحابنا، ومِن أصحابنا مَن يأبىٰ ذلك.

---

(١) ص: (وسقوطه).

(٢) (افه) + ص.

(٣) ص: (الدعوىٰ).

(٤) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٢٧١/٤، ١٢٧٢).

(٥) = في استصحاب الحال لنفي الحكم، لا لإثباته.
انظر: العدة لأبي يعلىٰ (١٢٦٢/٤)، العدة للطوسي (٧٥٥/٢)، أصول السرخسي (٢٢٣/٢)، التبصرة (ص ٥٢٦)، ميزان الأصول (ص ٦٥٨)، البحر المحيط (١٦/٨)، تيسير التحرير (١٧٦/٤).

(٦) (عدم الدليل الشرعي) مكرر في: ص.

والدليل علىٰ صحة ما قلنا: أنّ الحكم الشرعيَّ إنما يلزم المكلف إذا تعبد الله تعالىٰ به، ولا يجوز أن يتعبده الله تعالىٰ به مِن غير أن يدله عليه. وإذا كان كذلك: وجب أن يكون عدمُ الدليل علىٰ لزومه دلالةً علىٰ أنه لم يتعبد به. ويبيِّن صحة ذلك: أنه لما لم يجز أن يبعث الله تعالىٰ رسولًا دون أن يُظهر عليه الأعلام المعجزة: كان عدم ظهور ذلك علىٰ مدعي النبوة دلالةً علىٰ انتفاء نبوته.

إن قيل: هذا هو استصحاب الحال الذي أنكرتموه علىٰ مخالفكم.

قيل له: ليس هذا مما ذكرته في شيءٍ، وذلك أنّا إنما منعنا ما حكيت؛ لأنّ حكم الاجتماع لا يجوز أن يثبت بعد وقوع الخلاف، فلم يستند المستدل هناك إلىٰ أصلٍ مستقرٍّ، وكان يكون له فيه دلالةٌ علىٰ حسب ما نستعمله، نحو إذا استصحبنا الحال بأنّ تَعَلُّقَ الحكم بأصلٍ ثابتٍ في الحال مستقرٌّ، كقولنا في إجازة بيع العقار قبل(١) القبض: إنّ الله تعالىٰ قد أطلق جواز البيع بلفظٍ عامٍّ بقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾(٢). فمن رام [١٥٢/و] حظر شيءٍ مِن هذه الجملة فعليه الدليلُ. وهذا هو الفرق بين مسألتنا وبين استصحاب الحال(٣).



(١) (له) + ص.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٢٦٤/٤).

١٣٣ | مَسْأَلَةٌ:

فِي الدلالة على بطلان ما أطلقه الشافعي مِن قولين فِي حادثةٍ واحدةٍ[١] وأكثر مِن ذلك، وأنه لا يجوز ورود التعبد بذلك[٢].

والدليل عليه: أنَّ المكلف إذا لم يكن فيه تقيةٌ ولا خوفٌ، فلا يجوز له أن يطلق لفظًا يُنبئ عن معنًىٰ فاسدٍ، وإن لم يكن يريد[٣] به ما يقتضيه؛ لا يجوز له أن يظهر كلمة الكفر وإن لم يرد بها ما يقتضيه ظاهرها، كما لا يجوز له أن يعتقد ما يُنبئ ظاهرها عنه. وإذا كان كذلك ـ وقد اتفقوا علىٰ فساد اعتقاد ما أطلقه الشافعي مِن القولين المتضادين في المسألة الواحدة في الوقت الواحد ـ: وجب أن يكون إطلاقه ذلك فاسدًا، وإن لم يرد به ما يقتضيه ظاهره علىٰ ما ذهب إليه ناصره.

إن قيل: وجدنا الله تعالىٰ أطلق في مواضع ألفاظًا لم يُرد بها ما يقتضيه ظاهرها، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٤]. معناه: واسأل أهلَ القرية، وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٥]. معناه: فأفطرَ، فعدةٌ مِن أيامٍ أُخَرَ، فيجوز أيضًا أن يطلق القولين [١٥٢/ظ] المتضادين في المسألة الواحدة في الوقت الواحد، ويكون مراده أحدهما أو التخيير بينهما

---

(١) ص: (واحد).

(٢) انظر: تهذيب الأجوبة (ص ١٠٠)، العدة لأبي يعلىٰ (٥/١٦١٠)، التبصرة (ص ٥١١)، قواطع الأدلة (٢/٣٢٦)، التمهيد (٤/٣٥٧)، البحر المحيط (٨/١٣١).

(٣) ص: (يرد).

(٤) يوسف: ٨٢.

(٥) البقرة: ١٨٤.

أو التحريض على النظر فيهما.

قيل له: لأنّ الله تعالى قد دلت الدلالة على حكمته، وأنه لا طعن في قوله، ولا يضع الكلام في غير موضعه، ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين مِن الألغاز والعبث، وكان قيام الدلالة على ذلك مِن صفاته جاريًا مجرى بيانه لمراده. وليس كذلك حال غيره؛ لأنه[1] يجوز عليهم العبث ووضع الكلام في غير موضعه، فلا يجوز لأحدٍ أن يطلق قولًا لا يصح ظاهره إلا أن [يبين] مرادَه به.

ويدل على بطلان قوله: أنّ السلف اختلفت في أحكامٍ طريقُها الاجتهاد، ولم يقل أحدٌ منهم في المسألة الواحدة بقولين في الوقت الواحد؛ وكذلك مَن بعدهم مِن فقهاء التابعين وأبنائهم وأتباعهم إلى يومنا هذا. وإذا كان كذلك: وجب أن يكون قولهم في هذا الباب مُطَّرَحًا لكونه مخالفًا للاجتماع[2].

فإن قيل: كما لم يرو عنهم إطلاق القولين في مسألةٍ واحدةٍ، كذلك لم يرو عنهم التفريعات التي[3] فرّعها أبو حنيفة [١٥٣/و] وأصحابه، ولم يصنفوا الكتب، ولم يُرو عنهم روايتان، ولم يُرو عنهم القول بالاستحسان، فيجب ألّا ينكر على الشافعي ما أطلقه مِن القولين كما لم ينكروا على أبي حنيفة هذه المواضع.

---

(١) ص + (لا).

(٢) = للإجماع.

(٣) ص: (الذي).

قيل له: أما التفريعات: فقد سنّها[1] النبي ﷺ، ونُقل فعله عن الصحابة؛ ألا ترىٰ إلىٰ قوله لمعاذٍ: «**بما تقضي؟**» قال: «بكتاب الله»، قال[2]: «**فإن لم تجد؟**» قال: «بسنة رسول الله ﷺ»، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: «أجتهد رأيي»[3]. فصوّبه ﷺ في ذلك، ومعلومٌ أنّ ما سأله مِن قضائه فيه لم يكن قد وجب، وهذا هو التفريع بعينه. وقال عمر لعبد الرحمن: «أرأيت لو رأيت رجلًا علىٰ فاحشةٍ، أكنت تقيم عليه الحد؟ قال: لا، حتىٰ يشهد معك غيرك»[4]. ومعلومٌ أنْ لم يكن قد وقع، وإنما فرّع عليه ليختبر عليه حاله.

وأما قوله: «إنهم لم يكتبوا الكتب ولم يدوّنوا»: فخطأٌ أيضًا؛ لأنه قد اشتهر عنهم[5] أنهم كانوا يكتبون الحديث، ويدونون الفقه، وكتبوا القرآن في المصاحف. وكان عبد الله بن عمرو[6] رضي الله عنهما يكتب حديثه فأذِن [١٥٣/ظ] رسول الله ﷺ في ذلك[7].

وأما الاستحسان: فمرويٌّ عنهم أيضًا؛ ألا ترىٰ إلىٰ ما روي عن عليٍّ رضي الله عنه أنه قال: «لو كان الدين بالقياس، لكان باطن الخف أولىٰ مِن ظاهره، لكني رأيت آثار أصابع رسول الله ﷺ علىٰ ظاهر الخف».

---

(١) ص: (سنه).

(٢) ص: (وقال).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) ابن أبي شيبة (٢٨٨٧٧)، البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠٥٠٦)، وعلقه البخاري في الصحيح: في كتاب الأحكام، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولايته القضاء أو قبل ذلك للخصم.

(٥) ص: (عليهم).

(٦) ص: (عمر).

(٧) أحمد (٦٥١٠)، أبو داود (٣٦٤٦)، الدارمي (٥٠١) وغيرهم.

وأما الروايتان عن أبي حنيفة ﵀: لم يجمع بينهما، وإنما قال قولًا فرُوي عنه، ثم رجع إلىٰ قولٍ آخر فرُوي عنه، فإن عرفنا التاريخ: عملنا بالثاني، وإن عدمنا ذلك: علىٰ الأشبه بقوله. وأما الشافعي ﵀، فإنه يجمع بين قولين متضادين في المسألة الواحدة، وذلك ظاهر البطلان.

فإن قيل: قد جعل عمر الأمرَ شورىٰ بين ستةٍ، ولم ينص علىٰ واحدٍ. فما أنكرتم مثله في قول الشافعي.

قيل له: إنّ عمر لم يقل إنّ الإمام فلانٌ أو فلانٌ كما قال الشافعي في المسألة قولين وأكثر مِن ذلك، فلا يشتبهان.

فإن قيل: هذا كلام في عبارةٍ فلا معنىٰ له، وإنما الاعتبار بالمعاني المعبّر عنها.

قيل له: إذا كان إطلاق مثل هذه العبارة عمن أطلقها يفضي إلىٰ الجهل الذي [١٥٤/و] ذكرناه: وجب إنكارها عليه، كما يجب إنكار المعنىٰ الفاسد. فإن ثبت بما ذكرنا فساد ما ذهب إليه الشافعي في هذا الباب: لم يكن الاشتغال بما خرّجه أصحابه مِن الوجوه معنىً، وإن كانت وجوهًا فاسدةً؛ لأنهم إنما اعتمدوا عليه بعد تسويغ إطلاق القولين، وزعموا أنّ مراده بذلك ما ذكره، ونحن فقد أبطلنا أن يجوز مثل هذا الإطلاق لأحدٍ مِن الناس، وإنما اعتذر به أصحابه له: فقومٌ قالوا: إنما أراد بذلك تحريض أصحابه علىٰ النظر والاستدلال وترجيح أحد القولين علىٰ الآخر، وقال بعضهم: إنما أراد به التخيير بين القولين؛ لأنه لم يظهر له مزيةٌ لأحدهما علىٰ الآخر وتساويا في القول عنده[1].

(١) ص: (عندي).

| ١٣٤ | مَسْأَلَةٌ[١]:

في مذهب أصحابنا: أنّ الأشياء ـ التي يقع الانتفاع [بها] ولا ضررَ علىٰ أحدٍ فيها ـ علىٰ الإباحة في الأصل. وقال بعضهم: هي [علىٰ] الحظر. وقال آخرون: هي موقوفةٌ علىٰ ورود الشرع بإباحتها أو حظرها.

دليلنا: أنه لا يخلو: إما أن يكون الله خلقها ليَنتفع بها، أو ليضر بها أو ينفع غيرَه بها، ولا يجوز أن يكون خلقها لينتفع [بها]؛ لأنه لا تجوز عليه المنافع والمضار، ولا يجوز أن يكون خلقها ليضر بها؛ لأنّ ذلك قبيحٌ، إذ لم يكن [١٥٤/ظ] في حال خلقه إياها مَن يستحق العقوبة، وإذا بطل الوجهان صح الثالث: وهو أنه خلقها لينتفع بها عبادُه[٢].

إن قيل: ما أنكرتم أن يكون خلقها ليعتبر بها بالنظر إليها والاستدلال بخلقها علىٰ وحدانية خالقها؟

قيل له: هذا يؤيد ما قلناه؛ لأنّ الاستدلال بما فيها مِن الطعوم لا يصح إلا بعد أكلها، فوجب أن يكون مباحًا له أكلها، كما كان مباحًا النظرُ إليها والاستدلال[٣] بها. لو لم يكن كذلك: كان خلق الطعم فيها عبثًا، وهذا لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ.

فإن قيل: لا يجوز أن يخلق الطعم فيها للاستدلال بأكلها؛ لأنه لو كانت

---

(١) انظر: أصول الجصاص (٢٤٧/٣)، المعتمد (٨٦٨/٢)، العدة لأبي يعلىٰ (١٢٣٨/٤)، العدة للطوسي (٧٤١/٢)، التبصرة (ص ٥٣٢)، تيسير التحرير (١٦٨/٢).

(٢) قارن بالعدة لأبي يعلىٰ (١٢٤٥/٤، ١٢٤٦).

(٣) ص: (الاستدلال).

كذلك: لكان قد أراد منهم أكلها، ولو كان مريدًا لذلك منهم: لوجب أن يثيبهم عليه. في اتفاقنا علىٰ أنه لا يثيب علىٰ الأكل والشرب، ولا يستحق الفاعلُ بذلك منه مدحًا ولا ذمًا: دليلٌ علىٰ أنه لم يخلق الطعام فيها للاستدلال بالأكل.

قيل له: إنّ الله تعالىٰ يثيبهم علىٰ الاستدلال دون الأكل؛ ألا ترىٰ أنّ الله تعالىٰ قد أراد الأكل والشرب مِن أهل الجنة، وإن لم يستحقوا بذلك مدحًا ولا ثوابًا، كذلك هذا. يبين ذلك [١٥٥/و] أنه لو أراد الاستدلال بها علىٰ وحدانيته فقط، لما كان لخلق الطعم فيها معنًىٰ أنها محدثةٌ مِن حيث لا ينفك مِن الحوادث، وأنّ المحدَث لا بد له مِن محدثٍ لا يشبه الأشياء، فلما خلق فيها الطعم: علمنا أنه أراد أن ينفع عباده بأكلها.

دليلٌ آخرُ: وهو أنّ الشيء إذا كان مما ينتفع به، ولا يكون في تناوله علينا ولا غيرنا ضررٌ عاجلٌ ولا آجلٌ، فإنّ العقل يوجب إباحته ما[١] لم يمنع منه مانعٌ؛ ألا ترىٰ أنه إذا لم يكن علينا ولا علىٰ غيرنا مِن التنفس ضررٌ عاجلٌ ولا آجلٌ: جاز لنا أن نفعل ذلك. وإذا كان كذلك، وكانت هذه الأشياء مما ينتفع بها، ولم يكن في تناولها علينا ولا علىٰ غيرنا ضررٌ عاجلٌ ولا آجلٌ: وجب أن يجوز لنا الإقدام علىٰ تناولها والانتفاع بها.

فإن قيل: لِمَ قلتم أنه لا ضرر عليكم في ذلك؟

[١٥٥/ظ] قيل له: أما الضرر الآجل، فهو الذي يقضي كون ما يؤدي

---

(١) ص: (مما).

[إليه] أنه فسادٌ(١) في الدين، وهذا المعنىٰ لا يُعلم إلا مِن جهة السمع بأن يدل الله تعالىٰ عليه، فإذا عدمنا الدلالة علىٰ ذلك: علمنا أنه ليس في تناول هذه الأشياء ضررٌ عاجلٌ ولا آجلٌ.

إن قيل: التنفس في الهواء لا يؤدي إلىٰ استهلاك الهواء ولا يؤثر فيه، وأما أكل الطعام وشرب الشراب فإنهما يؤثران في الطعام والشراب، ويؤديان إلىٰ استهلاكها علىٰ ملك الغير، فلا يجوز استهلاكها بغير إذنه.

قيل له: الأكل وإن كان يؤدي إلىٰ استهلاك(٢) الطعام، فإنما لما [لم] يدخل علىٰ مالكه ضررٌ: جرىٰ مجرىٰ ما لا يؤدي إلىٰ الاستهلاك، كالتنفس في الهواء ونحو ذلك؛ علىٰ أنه لو وجب الكف عن الأكل والشرب: كان ذلك مؤدياً إلىٰ تلف النفس التي هي ملك لمالك الطعام. ويبيِّن ذلك أنه لما لم [١٥٦/و] يكن علينا ولا علىٰ غيرنا ضررٌ في النظر في مرآة(٣) الغير والاستظلال بحائط داره والاستصباح مِن ناره: كان لنا أن ننتفع بذلك مِن غير إذنه، فوجب أن يكون كل ما هذه حاله: يجوز علىٰ هذه الطريقة.

واحتج مَن قال بالحظر: بما ذكرناه علىٰ وجه السؤال وقد أجبنا عنه.

واحتج مَن قال بالوقف: بأنَّ الحظر والإباحة لا يكونان إلا مِن حاظرٍ(٤) ومبيحٍ، فإذا لم يرد السمع بذلك: وجب أن يكون الأمر في ذلك موقوفًا علىٰ

---

(١) ص: (فسادا).

(٢) ص: (الاستهلاك).

(٣) ص: (امرأة).

(٤) ص: (حاضر).

ورود السمع بذلك.

والجواب: أنّ العقل قد دل على إباحة ذلك، كما دل على قبح الظلم والكذب ونحو ذلك، وهذه مسألةٌ تحتمل زياداتٍ، إلا أنّا ذكرنا ما لا بد منه، والزيادة على ذلك متصلةٌ بالكلام ومذكورةٌ في كتب المتكـ[ـلمين(١)](٢).



(١) ما بين المعقوفين مخروم في: ص.

(٢) جاء بآخر المخطوط بخط الناسخ ما نصه: «نجز الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه والمعونة عليه، [١٥٦/ظ] وصلى الله على نبيه وحبيبه وصفوته مِن خلقه محمدٍ صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين، وحسبنا الله ونعم الوكيل. وكان الفراغ في أحد عشر مِن صفر سنةَ اثنا (كذا) عشر وخمسمائة، وبالله كفاية. وكتب منصور بن غنائم بن محمد بن علي بن الحسن بن علي بن الصري القيسي، رحمهم الله ورحم مَن ترحّم عليهم وعلى كافة المسلمين، إنه سميع الدعاء».

وبعدها بخط الناسخ أيضًا:

«كم كتابٍ كتبتُه بيدي ... سوف تبلى يدي ويبقى الكتاب

فإذا ما قرأتموه فقولوا: ... رحم الله مَن تحت التراب».

فهرس المصادر والمراجع

* آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ.

* الإبهاج في شرح المنهاج، آل السبكي، تحقيق: أحمد الزمزمي ونور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية، حكومة دبي، الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ.

* الأثمار الجنية، ملا علي القاري، تحقيق: محمد زاهد كامل، منشورات الجمل، الأولىٰ، ٢٠١٢ م.

* إجماع الأئمة الأربعة، الوزير ابن هبيرة، تحقيق: محمد حسين الأزهري، دار العلا، الثانية، ١٤٣١ هـ.

* الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار قتيبة، الأولىٰ، ١٤٠٩ هـ.

* الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلىٰ، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الأوراق، الأولىٰ، ١٤٤٠ هـ.

* إحكام الفصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الثالثة، ١٤٢٩ هـ.

* أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الحسين بن علي الصيمري، عالم الكتب، الثانية، ١٤٠٥ هـ.

* أخبار القضاة، محمد بن خلف، المكتبة التجارية الكبرىٰ، الأولىٰ، ١٣٦٦ هـ.

* إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، الأولىٰ، ١٤١٩ هـ.

* الاستخراج لأحكام الخراج، عبد الرحمن ابن رجب، تحقيق: محمد الناصر، الأولىٰ، ١٤١٢ هـ.

* الإشارة في معرفة الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، الأولىٰ، ١٤١٦ هـ.

* أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري مع حاشية الرملي، دار الكتاب الإسلامي.

* الأصل، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: محمَّد بوينوكالن، دار ابن حزم، الأولىٰ، ١٤٣٣ هـ.

* أصول الجصاص (الفصول في الأصول)، أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق: عجيل النشمي، الثالثة، ١٤٢٨ هـ.

* أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، تصوير: دار الكتب العلمية، الثانية، ١٤٢٦ هـ.

* أصول ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، تحقيق: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الأولىٰ، ١٤٢٠ هـ.

* الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، الخامسة عشر، ٢٠٠٢ م.

* الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنىٰ والأنساب، ابن ماكولا، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي وغيره، تصوير: دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤١١ هـ.

* الأموال، حميد بن زنجويه، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل، الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ.

* الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلّام، تحقيق: خليل هراس، دار الفكر.

* إنباه الرواة على أنباه النحاة، الوزير القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي/مؤسسة الكتب الثقافية، الأولى، ١٤٠٦ هـ.

* الأنساب، أبو سعد السمعاني، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي وغيره، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الأولى، ١٣٨٢ هـ.

* الأنساب المتفقة، ابن القيسراني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤١١ هـ.

* الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، أبو البركات ابن الأنباري، المكتبة العصرية، الأولى، ١٤٢٤ هـ.

* أنيس الساري، نبيل البصارة، مؤسسة السماحة/ مؤسسة الريان، الأولى، ١٤٢٦ هـ.

* البارق في قطع السارق، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الحكيم الأنيس، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري/دبي، الثانية، ١٤٣٧ هـ.

* البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، دار الكتبي، الأولى، ١٤١٤ هـ.

* بحر المذهب، أبو المحاسن الروياني، تحقيق: طارق السيد، دار الكتب العلمية، الأولى، ٢٠٠٩ م.

* البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، الأولى، ١٤١٨ هـ.

* البدر المنير، سراج الدين ابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وغيره، دار الهجرة، الأولى، ١٤٢٥ هـ.

* بذل النظر في أصول الفقه، علاء الدين الأسمندي، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة التراث، الأولى، ١٤١٢ هـ.

* البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، الرابعة، ١٤١٨ هـ.

* بغية الطلب في تاريخ حلب، كمال الدين ابن العديم، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر.

* بلدان الخلافة الشرقية، كي لسترنج، مؤسسة الرسالة، الثانية، ١٤٠٥ هـ.

* تاج التراجم، ابن قطلوبغا، تحقيق: محمد خير رمضان، دار القلم، الأولىٰ، ١٤١٣ هـ.

* تاريخ الإسلام، الذهبي، شمس الدين، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الأولىٰ، ٢٠٠٣ م.

* تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤١٧ هـ.

* تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق: عمرو العمراوي، دار الفكر، ١٤١٥ هـ.

* تاريخ المدينة، عمر بن شبة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، جدة، ١٣٩٩ هـ.

* التجريد في أصول الفقه، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي، مقدمة وفهارس: حسن أنصاري وزابينه اشميتكه، مركز دائرة المعارف برزك إسلامي/مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين، طهران، ١٣٩٠ ش.

* تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، الأولىٰ، ١٩٩٠ م.

* التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، ١٤٠٣ هـ.

* تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية.

* تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهىٰ السؤل، يحيىٰ الرهوني، تحقيق: الهادي شبيلي ويوسف القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية، حكومة دبي، الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ.

* تحقيق منيف الرتبة، صلاح الدين العلائي، تحقيق: عبد الرحيم القشقري، دار العاصمة، ١٤١٠ هـ.

* تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، الأولىٰ، ١٤١٨ هـ.

* التفسير البسيط، أبو الحسن الواحدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، جامعة الإمام محمد، الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ.

* تفسير البغوي (معالم التنزيل)، الحسين بن مسعود، تحقيق: عثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة، الرابعة، ١٤١٧ هـ.

* تفسير ابن جرير، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ.

* تفسير ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، الثانية، ١٤٢٠ هـ.

* تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)، محمد بن عمر، تصوير: دار إحياء التراث العربي، الثالثة، ١٤٢٠ هـ.

* التفسير من سنن سعيد بن منصور، تحقيق: سعد آل حميد، دار الصميعي، الأولىٰ، ١٤١٧ هـ.

* التقريب والإرشاد (الصغير)، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الثانية، ١٤١٨ هـ.

* تقويم أصول الفقه، أبو زيد الدبوسي، تحقيق: عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد، الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ.

* التلخيص الحبير، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤١٩هـ.

* التلخيص في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد الله النيبالي، وبشير العمري، دار البشائر الإسلامية، الثانية، ١٤٢٨ هـ.

* التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب الكلوذاني، تحقيق: مفيد أبي عمشة ومحمد إبراهيم، جامعة أم القرىٰ، الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ.

* تهذيب الأجوبة، أبو عبد الله ابن حامد، تحقيق: سبحي السامرائي، عالم الكتب، الأولىٰ، ١٤٠٨ هـ.

* توضيح المشتبه، ابن ناصر الدين الدمشقي، تحقيق: محمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الأولىٰ، ١٩٩٣ م.

* تيسير التحرير، أمير بادشاه، مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٣٥٠ هـ.

* ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، أبو منصور الثعالبي، دار المعارف.

* جامع الأصول، مجد الدين ابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير.

* جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الأولىٰ، ١٤١٤ هـ.

* الجنىٰ الداني في حروف المعاني، ابن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤١٣ هـ.

* جوهرة الأصول وتذكرة الفحول، أحمد بن محمد الرصاص، تحقيق: أحمد علي مطهر، دار إحياء التراث العربي، الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ.

* الجواهر المضية، عبد القادر القرشي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، مؤسسة الرسالة/ دار هجر، الثانية، ١٤١٣ هـ.

* الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، شمس الدين السخاوي، تحقيق: إبراهيم باجس، الأولىٰ، ١٤١٩ هـ.

* حاشية الصاوي علىٰ الشرح الصغير، أحمد الخلوتي الصاوي، دار المعارف.

* حاشية ابن عابدين (رد المحتار)، محمد أمين بن عمر الدمشقي، دار الفكر، الثانية، ١٤١٢ هـ.

* حلية الأولياء، أبو نعيم الأصبهاني، مطبعة السعادة، ١٣٩٤ هـ.

* الخراج، أبو يوسف، تحقيق: طه عبد الرؤوف، المكتبة الأزهرية.

* الخراج، يحيىٰ بن آدم، المطبعة السلفية، الثانية، ١٣٨٤ هـ.

* خزانة الأدب، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الرابعة، ١٤١٨ هـ.

* خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد الأمين المحبي، تصوير: دار صادر.

* الدر الثمين في أسماء المصنفين، ابن الساعي، تحقيق: أحمد شوقي بنبين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي، الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ.

* الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر.

* ديوان جران العود، دار الكتب المصرية، الثالثة، ٢٠٠٠ م.

* الذريعة إلىٰ أصول الشريعة، علي بن الحسين، الشريف المرتضىٰ، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، مؤسسة الإمام الصادق.

* ذكريات، علي الطنطاوي، دار المنارة، الخامسة، ١٤٢٥ هـ.

* ذيل لب اللباب في تحرير الأنساب، شهاب الدين الوفائي، تحقيق: شادي آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات، الأولىٰ، ١٤٣٢ هـ.

* ربيع الأبرار، محمود بن عمر الزمخشري، مؤسسة الأعلمي، الأولىٰ، ١٤١٢هـ.

* رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، محمد العثماني، تحقيق: علي الشربجي وقاسم النوري، مؤسسة الرسالة، الأولىٰ، ١٤١٤ هـ.

* الردود والنقود، أكمل الدين البابرتي، تحقيق: ضيف الله العمري وترحيب الدوسري، مكتبة الرشد، الأولىٰ، ١٤٢٦ هـ.

* روضة الناظر، ابن قدامة المقدسي، مؤسسة الريان، الثانية، ١٤٢٣ هـ.

* الزهد، أحمد بن حنبل، وضع حواشيه: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤٢٠ هـ.

* سلاسل الذهب، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد المختار الشنقيطي، الثانية، ١٤٢٣ هـ.

* سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، تحقيق: محمود الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إستانبول، ٢٠١٠ م.

* السنن، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: مجموعة من المحققين، الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ.

* سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وغيره، دار الرسالة العالمية، الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ.

* سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ.

* سنن الترمذي، محمد بن عيسىٰ، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب

الإسلامي، الأولىٰ، ١٩٩٨ م.

❋ سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المغني، الأولىٰ، ١٤١٢ هـ.

❋ السنن الكبرىٰ، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، الأولىٰ، ١٤٢١ هـ.

❋ السنن الكبرىٰ، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الثالثة، ١٤٢٤ هـ.

❋ سنن النسائي (المجتبىٰ)، أحمد بن شعيب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، الثانية، ١٤٠٦ هـ.

❋ السياسة والوحي: الماوردي وما بعده، حنا ميخائيل، دار الطليعة، بيروت، الأولىٰ، ١٩٩٧ م.

❋ سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، الثالثة، ١٤٠٥ هـ.

❋ شذرات الذهب، ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ.

❋ شرح الألفية (المقاصد الشافية)، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: مجموعة من المحققين، جامعة أم القرىٰ، الأولىٰ، ١٤٢٨ هـ.

❋ شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الأولىٰ، ١٣٩٣ هـ.

❋ شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الثانية، ١٤٠٣ هـ.

* شرح الكوكب المنير، ابن النجار الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الثانية، ١٤١٨ هـ.

* شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الثالثة، ١٤٣٧ هـ.

* شرح مجلة الأحكام، علي حيدر أفندي، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، الأولىٰ، ١٤١١ هـ.

* شرح مختصر أصول الفقه، تقي الدين الجراعي، مجموعة من المحققين، لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية، الأولىٰ، ١٤٣٣ هـ.

* شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الأولىٰ، ١٤٠٧ هـ.

* شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار البشائر الإسلامية، الأولىٰ، ١٤٣١ هـ.

* شرح معاني الآثار، أبو جعفر الطحاوي، محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، الأولىٰ، ١٤١٤ هـ.

* شرح المفصل، ابن يعيش، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ.

* شرح منار الأنوار، ابن الملك، تصوير: دار الكتب العلمية.

* صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ.

* صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، تحقيق: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي.

* صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.

* الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ابن بشكوال، عني به: عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، الثانية، ١٣٧٤ هـ.

* طبقات ابن سعد، محمد بن سعد، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، الأولىٰ، ١٩٦٨ م.

* طبقات الحنابلة لابن أبي يعلىٰ، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الأولىٰ، ١٤٢٥ هـ.

* طبقات الحنفية، لابن الحنائي، تحقيق: سفيان بن عايش وفراس مشعل، دار ابن الجوزي، الأردن، الأولىٰ، ١٤٢٥ هـ.

* الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تقي الغزي المصري، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي، الأولىٰ، ١٤٠٣ هـ.

* طبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين ابن السبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، الثانية، ١٤١٣ هـ.

* طبقات المعتزلة لابن المرتضىٰ، أحمد بن يحيىٰ، تحقيق: سوسنه ديفلد فلزر، مؤسسة الريان، ١٤٣٠ هـ.

* العدة في أصول الفقه لأبي جعفر الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري، مطبعة ستاره، قم، الأولىٰ، ١٤١٧ هـ.

* العدة في أصول الفقه لأبي يعلىٰ، تحقيق: أحمد سير المباركي، الثالثة، ١٤١٤ هـ.

* العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، ابن الجوزي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، الثانية، ١٤٠١ هـ.

* العواصم من القواصم، أبو بكر ابن العربي، تحقيق: عمار الطالبي، دار كردادة، طبعة خاصة، ٢٠١٣ م.

* عيون المسائل في الأصول، الحاكم الجشمي، تحقيق: رمضان يلدرم، دار الإحسان، الأولىٰ، ٢٠١٨ م.

* غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلّام، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دار المعارف العثمانية، الأولىٰ، ١٣٨٤ هـ.

* الفائق في أصول الفقه، صفي الدين الهندي، تحقيق: محمود نصار، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤٢٦ هـ.

* فتاوىٰ ومسائل ابن الصلاح، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة، الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ.

* فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، شمس الدين السخاوي، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ.

* فتوح البلدان، البلاذري، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨ م.

* الفرقان الدامغ بالحق أباطيل أهل البهتان، لمحمد أبي الهدىٰ الصيادي الرفاعي (تـ ١٣٢٨ هـ)، مطبعة الهلال بالفجالة بمصر، سنة ١٩٠٦ م.

* فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ثلاث رسائل، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية، ١٤٠٦ هـ.

* الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الرحمن الغرازي، دار ابن الجوزي، الثانية، ١٤٢١ هـ.

* الفهرست، محمد بن إسحاق النديم، تحقيق: أيمن فؤاد السيد، مؤسسة الفرقان، الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ.

* الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عبد الحي اللكنوي، مطبعة دار السعادة، مصر، ١٣٢٤ هـ.

* الفوائد المنتخبات في شرح أخصر المختصرات، عثمان ابن جامع، تحقيق: عبد السلام البرجس، مؤسسة الرسالة، الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ.

* القاضي أبو يعلىٰ الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، محمد عبد القادر أبو فارس، مؤسسة الرسالة، الأولىٰ، ١٤٠٣ هـ.

* قبول الأخبار ومعرفة الرجال، أبو القاسم البلخي، تحقيق: حسين خانصو، دار الفتح، الأولىٰ، ١٤٣٩ هـ.

* قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الله الحكمي، مكتبة التوبة، ١٤١٨ هـ.

* الكافي شرح البزدوي، حسام الدين السغناقي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ.

* الكامل في التاريخ، ابن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الأولىٰ، ١٤١٧ هـ.

* كتائب أعلام الأخيار، الكفوي، محمود بن سليمان، تحقيق: مجموعة من المحققين، مكتبة الإرشاد، الأولىٰ، ١٤٣٨ هـ.

* كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي)، عبد العزيز البخاري، تصوير: دار الكتاب العربي.

* كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل العجلوني، مكتبة القدسي، ١٣٥١ هـ.

* كشف الظنون، حاجي خليفة، تصوير: دار إحياء التراث العربي.

* الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم المدني، المكتبة العلمية.

* كنز الدقائق، أبو البركات النسفي، تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، الأولىٰ، ١٤٣٢ هـ.

* لب اللباب في تحرير الأنساب، السيوطي، دار صادر.

* لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، الثالثة، ١٤١٤ هـ.

* لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الأولىٰ، ٢٠٠٢ م.

* اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبد القادر الحسني، دار الحديث الكتانية، الأولىٰ، ١٤٣٤ هـ.

* المؤتلف والمختلف، أبو الحسن الدارقطني، تحقيق: موفق عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ.

* المبسوط، محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، دار المعرفة، ١٤١٤ هـ.

* مجموع الفتاوىٰ، أحمد ابن تيمية، جمع وتحقيق: عبد الرحمن ابن قاسم، مجمع الملك فهد، ١٤١٦ هـ.

* المحصول، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الثالثة، ١٤١٨ هـ.

* مختصر تاريخ دمشق، ابن منظور، تحقيق: روحية النحاس وغيرها، دار الفكر، الأولىٰ، ١٤٠٢ هـ.

* مختصر المزني، إسماعيل بن يحيىٰ، ملحق بكتاب الأم، دار المعرفة، ١٤١٠ هـ.

* المدخل إلىٰ السنن الكبرىٰ، تحقيق: محمد الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.

* مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، سبط ابن الجوزي، تحقيق، مجموعة من المحققين، دار الرسالة العالمية، الأولىٰ، ١٤٣٤ هـ.

* المستدرك علىٰ الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤١١ هـ.

* المستصفىٰ، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤١٣ هـ.

* المسند، أبو يعلىٰ الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون، الأولىٰ، ١٤٠٤ هـ.

* المسند، أحمد بن حنبل، مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، الأولىٰ، ١٤٢١ هـ.

* المسند، أبو داود الطيالسي، تحقيق: محمد التركي، دار هجر، الأولىٰ، ١٤١٩ هـ.

* المسند، أبو بكر الحميدي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية.

* مسند البزار (البحر الزخار)، أبو بكر أحمد بن عمرو، تحقيق: مجموعة من المحققين، مكتبة العلوم والحكم، الأولىٰ.

* المسند، محمد بن إدريس الشافعي، ترتيب السندي، تحقيق: يوسف علي الزواوي وعزت العطار، دار الكتب العلمية، ١٣٧٠ هـ.

* المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

* المصنف، ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الأولىٰ، ١٤٠٩ هـ.

* المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي/الهند، الثانية، ١٤٠٣ هـ.

* معاني القرآن، يحيىٰ بن زياد الفراء، مجموعة من المحققين، دار الكتب المصرية، الأولىٰ.

* المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق: محمد بكر وحسن حنفي، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٣٨٤ هـ.

* معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلىٰ معرفة الأديب)، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الأولىٰ، ١٤١٤ هـ.

* المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين.

* معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، الثانية، ١٩٩٥ م.

* المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، الثانية.

* المعرفة والتاريخ، يعقوب الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، الثانية، ١٤٠١ هـ.

* مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، بدر الدين العيني، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، الأولىٰ، ١٤٢٧ هـ.

* المغرب في ترتيب المعرب، أبو المكارم المطرزي، تحقيق: محمود فاخوري وعبدالحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، الأولىٰ، ١٩٧٩ م.

* المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨ هـ.

* المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار الأسد أبادي، تحقيق:

محمود محمد قاسم وآخرون، إشراف: طه حسين. دون بيانات أخرى.

* المغني في أصول الفقه، الخبازي، جلال الدين عمر بن محمد، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، الأولى، ١٤٠٣ هـ.

* كتاب المقالات، أبو القاسم البلخي تحقيق: حسين خانصو وغيره، دار الفتح، الأولى، ١٤٣٩ هـ.

* المنتخب مِن كتاب السياق لتاريخ نيسابور، تقي الدين الصريفيني، تحقيق: خالد حيدر، دار الفكر، ١٤١٤ هـ.

* المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: مصطفى العدوي، دار بلنسية، الثانية، ١٤٢٣ هـ.

* المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، أبو الفرج، تحقيق: محمد عبد القادر عطا وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، ١٤١٥ هـ.

* المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، الثالثة، ١٤١٩ هـ.

* موافقة الخُبر الخَبر في تخريج أحاديث المختصر، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: حمد السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الثانية، ١٤١٤ هـ.

* موسوعة المدن العربية والإسلامية، يحيى شامي، دار الفكر العربي، الأولى، ١٩٩٣ م.

* الموطأ، رواية أبي مصعب الزهري، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ هـ.

* الموطأ، رواية محمد، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، الثانية.

* ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي، تحقيق: محمد

زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، الثانية، ١٤١٨ هـ.

* النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

* نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله الشنقيطي، مطبعة فضالة/المغرب.

* نصب الراية لأحاديث الهداية، جمال الدين الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان/دار القبلة، الأولى، ١٤١٨ هـ.

* نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة نزار الباز، الأولى، ١٤١٦ هـ.

* نكت الكتاب المغني، القاضي عبد الجبار الهمذاني، تحقيق: عمر حمدان وزابينه اشميدكه، مؤسسة الريان، الأولى، ١٤٣٣ هـ.

* نهاية السول في شرح منهاج الأصول ومعه حاشية المطيعي، تصوير: عالم الكتب، ١٩٨٢ م.

* نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين الهندي، تحقيق: صالح اليوسف وسعد السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الأولى، ١٤١٦ هـ.

* الهداية للمرغيناني مع شرح اللكنوي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، الأولى، ١٤١٧ هـ.

* هدية العارفين، إسماعيل البغدادي، مطبعة البهية، استانبول، ١٩٥١ م.

* الواضح، أبو الوفاء ابن عقيل، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الأولى، ١٤٢٠ هـ.

* الوافي بالوفيات، الصفدي، ابن أيبك، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.

* وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر.

فهرس الموضوعات




الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة




الموضوع	الصفحة




الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة